زمن الظواهر الحقيقيّة؟

وهكذا دقّت الساعة، ودخل التاريخ، في مختلف وجوهه، سنة جديدة لعلّها الزمن الجديد أو، بالأحرى، تحقيق الزمن الجديد. سنة أفَل نجمها وصار فيها ما صار، ودال فيها ما دال، إلاّ أنّها - تلك سنة ١٩٩٤ - حفلت أيّامها ببعض الأحداث المهمّة. وربَّ حدث يترك الأثر في صيرورة الزمن وتتابعه وفي الذات البشريّة، فيكون في الحقيقة ذلك الحدث، ذلك الفعل الإنسانيّ الذي يبقى أثره محفورًا في الذاكرة، ذلك الحدث المشبع من إنسانيّة الإنسان، فيصنع التاريخ.

وبعض ما يحمله هذا العدد الجديد من «المشرق»، في السنة السابعة والتسعين لتأسيسها، يستجمع، بطريقة أو بأخرى، لمحات من أهمّ أحداث السنة السالفة، حتّى ولو لم تكن مهمّة «المشرق» مرافقة الحاليّات، إلاّ أنّها مرتبطة بالوجود وبمختلف ظواهره، خاصّة تلك التي تؤثّر في مصير البشريّة.

ففي صدر مقالات هذا العدد، مقال كتبه أحد الاختصاصيّين حول «مؤتمر القاهرة الدوليّ للسكّان والتنمية». أهمّيّة هذا المؤتمر أنّه أثار زوبعة عميقة في الضمير البشريّ: فالقضيّة ليست قضيّة تعداد السكّان على مشارف الألفين، بل هي قضيّة مستقبل البشريّة ومصيرها على مختلف الصُعُد، الاجتماعيّة، الاقتصاديّة والسياسيّة، . . . وما يتوجّب أن يُتّخذ من إجراءات وبرامج بهدف حماية البشريّة من المجاعات والحروب والمآسي والأمراض. إنّ مؤتمر القاهرة كان دعوة إلى التمييز، ثمّ التعاضد والتساند والتواؤم بين أبناء البشريّة الواحدة، بين الغنيّ والفقير، بين الشمال والجنوب. مؤتمر القاهرة كان دعوة - في السنة العالميّة للعائلة (وهي من أحداث السنة ١٩٩٤) - إلى إعادة الاعتبار الاقتصاديّ،

الاجتماعيّ والأخلاقيّ إلى العائلة، تلك النواة الأولى للاجتماع الثابت بين الأشخاص على قاعدة المجّانيّة المطلقة وعلى قاعدة وعي الانتماء الطبيعيّ إلى سرّ الحياة الواحد. إنّها النواة الصلبة والهشّة في آن واحد. ولا شكّ أنّ أزمة البشريّة، في بُعدها السكّانيّ، تكمن في ما تتعرّض له العائلة شرقًا وغربًا. إنّ العائلة لفي أزمة اقتصاديّة واجتماعيّة وأخلاقيّة، وها هو الشخص البشريّ في مأزق، يتلقّى الضربات وحيدًا. والأخطر أن تصبح العائلة رهينة الأصوليّات والشيَع، على مختلف مشاربها، فتغدو أداة لتنفيذ المآرب ووسيلةً لتحقيق غاياتٍ سياسيّة تحت ستار الدين، في حين أنّ شرائع السماء تشدّد على حفظ الإنسان.

وفي مقالة رينه كورتاثر، «التوجّهات العالميّة وتحدّياتها إنسان اليوم» تأكيد معنى الحياة في التعاضد والإيمان بالآخر والفرح به، في خضمّ الثورة التكنولوجيّة وتنامي الديموقراطيّة والشموليّة وأهمّيّة الصغير الفقير. ومع «المفكّر الإسلاميّ بشير العوف وكتابه تعاليم الإسلام»، وقد سطّر المقالة مدير المجلّة، يتبيّن لنا أنّ طريق الأخوّة الحقّ بين البشر لن يكون التعصّب وتجلّياته كالأصوليّة والعنف اللاواعي ونبذ الغريب... هذا ما سيذكّرنا في الأيّام اللاحقة أنّ السلام الذي بدأ، بخطى وطيدة، لا بدّ له أن يتكرّس، إذ هو ظاهرة بدأت لتستمرّ.

فالإنسان، بحسب تيار ده شاردان، في «خواطر في السعادة» هو «ارتقاء الوعي»، وهذا ما يميّزه عن باقي الكائنات في هذا الوجود. ونشر مقالة المفكّر في التطوّر هذه يجعل إنسان اليوم على مفترق الطرق: إمّا أن يعيش وحيدًا منكمشًا على ذاته الحيوانيّة بما فيها من عنف، وإمّا أن يقبل أن يكون من الآخر - أن يكون وجوده عطيّة - فيعيش العلاقة مع الآخر في الحبّ بدل العبث. إنّها السعادة المرجوّة. هذه السعادة - هي اليوم بيننا دون أن تكون قد اكتملت - تجد طريقًا لها، لا بل وجدته، منذ أخذ الإنسان استقلاله بيده وأضحت حرّيّته قيمةً أساسيّة.

إنّه زمن الظواهر الحقيقيّة: العائلة، الشخص البشريّ في فرديّته، السلام في العدالة، التطوُّر الواعي المتوازن، والحوار في الإيمان.

مؤتمر القاهرة الدوليّ للسكّان والتنمية
عرض وتحليل

الأب نادر ميشيل اليسوعيّ *

«لم يحدث في التاريخ أبدًا أن حضر هذا العدد الهائل من الناس مؤتمرًا في شأن السكّان والتنمية. ولم يحدث أبدًا من قبلُ أن اشترك مثلُ هذا العدد الكبير من الناس اشتراكهم في عمليّة تحضير هذا المؤتمر. ولم يحدث أبدًا أن تمَّ الاستماع إلى آراء هذا العدد الكبير من الأشخاص. إنّه حقًّا مؤتمر عالميّ».

بهذه الكلمات البليغة افتتحت الجلسةَ الأُولى السيّدةُ نفيس صادق، أمين عامّ مؤتمر القاهرة الذي انعقد في الفترة ما بين ٥ و١٣ سبتمبر (أيلول) ١٩٩٤. وفي الواقع لم يعرف أيُّ مؤتمر سابقٌ مِثْلَ هذا العدد من المشتركين الذي قدِّر بأكثر من ١٥ ألف شخص هم البعثات الرسميّة لمائة واثنتين وثمانين دولة وأكثر من ثلاثة آلاف منظّمة غير حكوميّة وأجهزة الإعلام المختلفة. وتوزّع الحاضرون في مكانين لعملين متكاملين: الأوّل للمؤتمر الرسميّ حيث يتداول مندوبو الدول وتتمّ المفاوضات الرسميّة، والثاني لمنتدى المنظّمات غير الحكوميّة حيث تنعقد اللقاءات بحسب توجّهات الحاضرين الاجتماعيّة والدينيّة ومنهجهم الفكريّ والعمليّ.

لقد حظيتُ شخصيًّا بحضور المؤتمر ومتابعة أعماله على المستويين

(*) طبيب - مربٍّ - أستاذ في معهد الدراسات اللاهوتيّة بالسكاكيني (القاهرة).

الرسميّ وغير الحكوميّ. وسأقدّم في هذا المقال أوّلاً نبذةً من نشاط المؤتمر، ثمّ أعرض ثانيًا مواقف بعض الدول والمجموعات الإقليميّة، وأخيرًا أتناول بالتحليل بعض نتائج المؤتمر وثماره.

تقديم

بدأ تحضير هذا المؤتمر في العام ١٩٩١ بانعقاد الاجتماع الأوّل للجنة الإعداد في نيويورك ما بين ٤ و٨ مارس (آذار) ٩١، وحُدّد في هذا اللقاء أهداف المؤتمر وموضوعاته، وكذلك جدولُ الاجتماعات التحضيريّة الإقليميّة على مستوى القارّات. وفي هذا اللقاء أيضًا حُدّدت ستّة رؤوس موضوعات وهي: السكّان، البيئة والتنمية، برامج السكّان وسياساتها، المرأة، تنظيم الأسرة والصحّة، النموّ السكّانيّ والأطر الديمغرافيّة والهجرة.

وما بين ١٠ و٢١ مايو (أيّار) ٩٣ انعقد في نيويورك الاجتماع الثاني للجنة الإعداد، وتمّ فيه التوصّل إلى اتّفاق على محتوى الوثيقة التي ستقدّم في مؤتمر القاهرة وعلى شكلها النهائيّ. وفي اجتماع الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة في ٤-٥ نوفمبر (تشرين الثاني) ٩٣، طالب مندوبو الدول أن تُترجم توصيات المؤتمر إلى توجيهات عمليّة واضحة، وأن تُعطى حقوق الأفراد مكانًا محوريًّا في الوثيقة، وأن يُدعَم الفصل الخاصّ بالمرأة، وأن تُولى الأمور الجنسيّة واحتياجات المراهقين والشباب في الأسرة باهتمام أكبر. كما دعا المندوبون إلى إبراز دور المنظّمات غير الحكوميّة.

وفي المرحلة قبل الأخيرة لانعقاد المؤتمر اجتمعت لجنة الإعداد للمرّة الثالثة في نيويورك ما بين ٦ و٢٠ إبريل (نيسان) ٩٤، وتوصّلت إلى اعتماد مشروع الوثيقة النهائيّ. وبالتالي وكما قالت السيّدة نفيس صادق في افتتاحها المؤتمر: «إنّ مشروع برنامج العمل هو ثمرة سنوات من المناقشات الشاملة المضنية، ضمّت في وقت أو آخر ١٧٠ بلدًا و٤,٠٠٠ منظّمة غير حكوميّة مثّلت مختلف قطاعات الحياة ونُظُم القيم كافّة. إنّها

واحدة من أكثر الوثائق التي جرت في شأنها مناقشات متعمّقة في تاريخ الأمم المتّحدة».

وتضمّ الوثيقة ١٦ فصلًا: الديباجة، المبادئ، أوجه الترابط بين السكّان والنموّ الاقتصاديّ المطّرد، التنمية المستدامة، المساواة بين الجنسين والإنصاف وتمكين المرأة، الأسرة: أدوارها وحقوقها وتكوينها وهيكلها، النموّ السكّانيّ والهيكل السكّانيّ، الحقوق التناسليّة والصحّة الجنسيّة والتناسليّة وتنظيم الأسرة، الصحّة ومعدّلات الاعتلال والوفيات، التوزيع السكّانيّ والتحضّر والهجرة الداخليّة والهجرة الدوليّة، السكّان والتنمية والتعليم، التكنولوجيا والبحث والتطوير، الإجراءات الوطنيّة، التعاون الدوليّ، مشاركة القطاع غير الحكوميّ، متابعة أعمال المؤتمر.

وقبل انعقاد المؤتمر اتّفقت الدول على ٩٠٪ من مضمون الوثيقة وانحصر عمل المندوبين بالقاهرة في نقطتين: الأولى تشمل الاتّفاق على ما تبقّى من الوثيقة ويدور أغلبه حول الموضوعات التي تحفّظ عنها خاصّة الفاتيكان وبعض الدول المساندة له، مثل تنظيم الأسرة، الصحّة الجنسيّة والتناسليّة، الحقوق الجنسيّة والتناسليّة، مفهوم الأمومة الآمنة، وتلبية احتياجات المراهقين الجنسيّة والتناسليّة. والنقطة الثانية تتناول مراجعة فصل المبادئ والاتّفاق على الاحتياجات التمويليّة لتنفيذ بنود الوثيقة. وعلى هذا الأساس عُهد إلى اللجنة العامّة المنبثقة من المؤتمر مناقشة هذه الموضوعات والعمل على الوصول إلى اتّفاق في ما يخصّها. وقد استلزم الأمر في نقطتي الإجهاض والصحّة الجنسيّة والتناسليّة تشكيلَ لجنتين فرعيّتين للدراسة والمفاوضات، استمرّ عمل الأولى أربعة أيّام مضنية، والثانية يومين.

وقد أثارت هذه النقاط جدلًا إعلاميًّا كبيرًا، حتّى إنّ بعضهم قال في هذا التجمّع الدوليّ إنّه المؤتمر الذي يبيح الإجهاض ويدعو إلى الإباحيّة الأخلاقيّة بين الناس وخاصّة المراهقين، ويحطّم الأسرة والزواج وينال من التقاليد الدينيّة والقيم الروحيّة. لكن بالطبع لم تكن تلك وجهة نظر

الدكتور بطرس غالي أمين عامّ الأمم المتّحدة الذي أعلن في خطابه أمام المؤتمر: «. . . إنّ مؤتمر القاهرة الدوليّ للسكّان يُعتبر نقطة تحوُّل بالنسبة إلى هذه القضيّة الهامّة وهي قضيّة السكّان وعلاقتها بالتنمية، وذلك خلافًا للمؤتمرات السابقة في بوخارست والمكسيك، حيث يَربط مؤتمر القاهرة - وللمرّة الأولى - قضيّة السكّان بعمليّة التنمية. ولذلك فإنّ ما ينتهي إليه هذا الاجتماع سوف يكون له أبلغ الأثر في تحديد مسار تلك القضيّة». ويردف الدكتور غالي قائلًا: «إنّني لا أبالغ إذا قلت إنّ مؤتمركم هذا سوف يكون له دور أساسيّ ليس فقط في صياغة مستقبل المجتمع البشريّ، بل في التأثير على مدى فاعليّة النظام الاقتصاديّ لهذه الأرض ورفاهية وتقدّم الشعوب التي تعيش عليها».

ويوضح الدكتور غالي للحاضرين مبادئ سلوكيّة ثلاثة يعتقد بأهمّيّتها لعملهم في أثناء المؤتمر. المبدأ الأوّل هو ضرورة التفكير الملحّة في المشكلة السكّانيّة التي يواجهها العالم، فسكّان الأرض يتزايدون ٩٠ مليون نسمة كلّ عام، وسيتراوح عدد سكّان العالم سنة ٢٠٥٠ ما بين ٧ بلايين نسمة و١١ بليون نسمة، في حين يبلغ عددهم اليوم ٥ بلايين ونصف بليون. وتتحدّث ديباجة الوثيقة المقدَّمة إلى المؤتمر عن الموضوع نفسه فتقول: «مع إنّ الأمر استغرق ١٢٣ عامًا كي يزيد العالم من بليون واحد إلى بليونين، فإنّ الزيادات التالية البالغ كلّ منها بليونًا استغرقت ٣٣ عامًا و١٤ عامًا و١٣ عامًا. ومن المتوقَّع ألاّ يستغرق الانتقال الجاري حاليًّا من البليون الخامس إلى البليون السادس سوى ١١ عامًا وأن يُستكمل بحلول عام ١٩٩٨» (١-٣). ومن الحقائق المعروفة أيضًا أنّ ٨٠٪ من سكّان العالم يعيشون في أقلّ المناطق نموًّا وأكثرها فقرًا، لذا وجب على المؤتمر في رأي الدكتور غالي الوصول إلى «أفضل السبل لربط قضيّة السكّان بعمليّة التنمية حيث يستحيل في الواقع فصل السياسات السكّانيّة عن السياسات في مجال الصحّة والتغذية والتعليم».

وأمام الجدل الكبير الذي صاحب إعداد المؤتمر نادى الدكتور غالي بمبدأ التسامح، بمعنى احترام الثقافات والمعتقدات ومراعاة الحساسيّات

مع «تجنّب الوقوع في مصيدة الخلاف العبثي حول الألفاظ والكلمات». وأخيرًا دعا أمين عامّ الأمم المتحدة إلى المبدأ الثالث ألا وهو الوعي بالحرّيّة في الحكم وحقّ كلّ واحد «أن يعيش حياته ويوجّهها كما يشاء مع احترام حرّيّة الغير وقواعد المجتمع».

أ ـ مواقف

لقد توخّى مؤتمر القاهرة ربط مسألة السكّان بقضايا الفقر والتنمية والبيئة والصحّة العامّة ووضع المرأة، كما عُنيت وثيقة المؤتمر بتقديم الحلول التي تركّز على حرّيّة الفرد في اتّخاذ القرار وحقّه في الحصول على الوسائل التي تمكّنه من اختيار مستقبله. ذلك كلّه يؤدّي، بحسب ما قاله الدكتور غالي إلى رسم «اختيارات المجتمع»، ولو بشكل ضمنيّ، ويُفسّر ما أحاط إعداد المؤتمر من «قلق أو تردّد أو نقد». لذلك تنوّعت المواقف الحكوميّة وغير الحكوميّة وتباينت، وقد ارتأينا عرض بعضها في أربع مجموعات: الأولى تضمّ الفاتيكان أساسًا وبعض دول أمريكا اللاتينيّة، والثانية الدول العربيّة والإسلاميّة، والثالثة الدول الصناعيّة، والرابعة الدول الآسيويّة والأفريقيّة.

١ ـ موقف الفاتيكان ودول أمريكا اللاتينيّة

كانت الكنيسة الكاثوليكيّة من أوّل الهيئات الدوليّة التي ارتفع صوتها إشارة إلى قصور مشروع وثيقة المؤتمر في رؤيتها الحياةَ الإنسانيّة، خاصّة في أبعادها الجنسيّة والزوجيّة، وإلى محدوديّة نظرتها إلى التنمية. وأكّد قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني على موقف الكنيسة الأساسيّ خلال استقباله السيّدة نفيس صادق في ١٨ مارس (آذار)، وفي خطابه الموجّه إلى رؤساء الدول الذي أُعلن عنه في ١٤ أبريل (نيسان). ومن أهمّ النقاط التي ذكرها قداسة البابا: وجوب احترام كلّ شخص أيًّا كان عمره أو جنسه أو دينه أو بلده، واحترام الحياة الإنسانيّة منذ لحظة نشأتها حتّى الممات. وجدّد البابا دفاعه عن كيان الأسرة القائمة على الزواج بين الرجل

والمرأة، وعن حقّ الوالدين، انطلاقًا من مبدأ الأبوّة المسؤولة، في أن يقرّروا بمحض حرّيتهم عدد أولادهم، آخذين في الاعتبار واقعهم الاجتماعيّ والسكّانيّ وظروفهم الشخصيّة ورغباتهم المشروعة في ضوء المعايير الأدبيّة الموضوعيّة. وشدّد البابا على شجب الإجهاض لأنّه يدمّر حياة إنسانيّة كائنة.

وعلى المستوى الاجتماعيّ ألحّ قداسته على واجب كلّ إنسان في المساهمة في بناء مجتمع يخلو من الظلم ويحقّق الخير العامّ، وأشار إلى أنّ التنمية لا تكمن في تراكم الخيرات فحسب، بل في اعتبار أبعاد الإنسان الاجتماعيّة والثقافيّة والروحيّة. ودعا البابا إلى المحافظة على البيئة من الأشكال الضارّة في الاستهلاك وإلقاء العوادم. ومن جهة أخرى طالب قداسته بتأكيد مساواة المرأة بالرجل في الكرامة داخل إطار دورها ورسالتها الخاصّة والاهتمام بتعليمها ورعايتها الصحّيّة، كما ذكّر باحتياجات كبار السنّ وحقوق المهاجرين.

وفي نظر قداسة البابا، يبدو مشروعُ الوثيقة وكأنّه يفرض طريقة حياة معيّنة مستلهَمةً من حياة بعض الطبقات في المجتمعات المتقدّمة والمادّيّة، تلك التي تحوّلت إلى مجتمعات أشياء لا أشخاص. وقد أسف البابا على عدم اهتمام الوثيقة بدور الضمير في تكوين الشبيبة وما يعنيه من إحساس بالمسؤوليّة وعطاء الذات وتحكّم في الشهوات، وعلى عدم انتباهها إلى احترام قيم الشعوب الثقافيّة والأخلاقيّة.

ومن ناحية أُخرى، أصدر مجلس الأسرة البابويّ دراسةً تحليليّة لمسألة السكّان في العالم، أظهرت الاختلافات بين منطقة وأُخرى، واحتياجات المجتمعات المتنوّعة في هذا المضمار. بمعنى آخر أرادت هذه الدراسة معارضة التعميم الذي يتحدّث عنه بعضهم في شأن المسألة السكّانيّة وما يشوب ذلك من خلط وتشويه إيديولوجيّ أو إخفاء بعض الحقائق عمدًا. وأفردت هذه الدراسة مساحة وافية لبحث أسباب التحوّلات الاجتماعيّة وآثارها الناجمة عمّا يسمّى بالثورة السكّانيّة الثانية:

إنخفاض معدّلات الخصوبة في الدول المتقدّمة، والفكر الماديّ والنزعة الفرديّة، وتفكُّك روابط التضامن بين الأجيال. كما اهتمّت هذه الدراسة بتقديم مشكلات النموّ في دول العالم الثالث، مبيّنة الظلم الذي تعانيه خارجيًّا من جرّاء السياسات الدوليّة المهيمنة، وداخليًّا من جرّاء السياسات الاقتصاديّة الخاطئة، وانتشار الفساد وارتفاع حجم النفقات العسكريّة. ومن جهة أُخرى أظهرت الدراسة الإمكانيّات الضخمة التي تقدّمها التكنولوجيا الحديثة لتنمية الموارد الزراعيّة والحيوانيّة، وحثّت على التضامن بين الدول لمواجهة النقص في الأغذية الذي يُهدّد بعض الشعوب. كما شكّكت الدراسة في إمكانيّة حدوث نموّ اقتصاديّ مهمّ مع التناقص المستمرّ في عدد السكّان على مدى طويل. وبناء على ذلك اعترضت الدراسة بشدّة على تحويل الشعوب الفقيرة إلى أكباش فداء يتحمّلون أسباب تعثّر النموّ.

وكان من الطبيعيّ أن يُعيد الفاتيكان في أثناء المؤتمر التذكير بمواقفه خاصّةً لجهة تأكيد قدسيّة الحياة الإنسانيّة، ورفض الإجهاض، والدفاع عن كيان الأسرة القائمة على أساس الزواج بين الرجل والمرأة. وعلى المستوى غير الحكوميّ، ارتفعت أصوات المنظّمات الأمريكيّة والكنديّة المدافعة عن الحياة والمناهضة الإجهاض. وعندما حانت ساعة التصويت انضمّ الفاتيكان إلى الاتّفاق الدوليّ معلّلًا ذلك بربط المؤتمر لأوّل مرّة بين قضيّة السكّان والتنمية، وبما بدا من اهتمام بالمرأة وقضيّة الهجرة، وبتأكيد دور الأسرة ومكانتها. لكنّ الفاتيكان علّق موافقته على الفصلين السابع والثامن لاحتوائهما على عبارات تجعل من موضوع الإجهاض أحد اهتمامات الصحّة الأساسيّة، وأُخرى قد توحي بقبول العلاقات الجنسيّة خارج إطار الزواج، خاصّة عند المراهقين.

وقد ساند الفاتيكان، مالطا ودولٌ كثيرة من أمريكا اللاتينيّة التي أكّدت تمسُّكها بالمبادئ الأخلاقيّة التي تحترم حياة الإنسان وبالتالي أعلنت رفضها الإجهاض واعترافها بمفهوم الأسرة القائم على الزواج بين الرجل والمرأة. وأيّدت كلّ ما طالب به مشروع الوثيقة من حقوق المرأة

ومساواتها بالرجل في مختلف الشؤون. ومن جهة أخرى، وعلى المستوى غير الحكوميّ، فقد وجّه أساقفة أمريكا اللاتينيّة ومنطقة الكاريبي خطابًا شديد اللهجة إلى السيّدة نفيس صادق، الأمين العامّ لمؤتمر القاهرة، تضمّن رفضَ هيمنةِ صندوق الأمم المتّحدة للسكّان على مشاريع التحكّم في الحياة الإنسانيّة في دول العالم الثالث، وسياسةِ ربط المساعدات الدوليّة ببرامج تنظيم الأسرة. وأشار الأساقفة في خطابهم إلى أنّ مؤشرات الخصوبة في بلادهم في تناقص مستمرّ، وأنّ نسبة السيّدات العواقر في تزايد مخيف. وأكّد الأساقفة حقّ كلّ إنسان في الحياة وعلى الأخصّ الطفل الذي سيولد، وذكّروا بأنّ هذا الحقّ مضمون في دساتير بلادهم ولا يحقّ لأحد أن يغتصب سيادة دولهم. ومن ناحية أخرى اعترض الأساقفة على الإيديولوجيّة التي تضع أمن البلاد الغنيّة ورفاهيتها رهن التحكّم بالشعوب الفقيرة. وقال أساقفة أمريكا اللاتينيّة إنّ بلادهم تحتاج إلى سياسات أسريّة وتربويّة بنّاءة وفعّالة تهتمّ بتعليم المرأة وتثقيفها وإنشاء أطر اجتماعيّة أكثر عدالة تشدّد على التضامن مع الفقراء.

٢ ـ موقف الدول العربيّة والإسلاميّة

عمّ جدل كبير أنحاءً كثيرة من الدول العربيّة والإسلاميّة قبل انعقاد المؤتمر، وقد وصف المسلمون المتشدّدون هذا اللقاء بالمؤامرة على الإسلام، فهو يُريد أن ينشر الفساد الأخلاقيّ وأن يشيع الشذوذ والإجهاض وأن يحجّم الأمّة الإسلاميّة التي تعرف اليوم أكبر نموّ سكّانيّ على مستوى العالم. وفي خضمّ هذا الجدل أعلنت المملكة العربيّة السعوديّة ولبنان والسودان عدمَ اشتراكها في المؤتمر لأسباب دينيّة، والعراق لأسباب سياسيّة، واعتذرت في الساعات الأخيرة رئيستا وزراء تركيا وبنجلاديش، وكذلك فعل الرئيس الإندونيسيّ.

فما كان من جانب الرئيس المصريّ حسني مبارك إلاّ أن أعلن أنّ مصر تستقبل المؤتمر فحسب، وأنّها لن تقبل إلاّ القرارات التي تتوافق مع «شرائعنا السماويّة وقيمنا الدينيّة» (جريدة الأهرام، ١٥/٨/ ٩٤، ص ١).

وفي تطوّر آخر دعا الدول الإسلاميّة إلى الحضور لتقديم وجهة نظر الإسلام (حديث نقلته الأهرام عن جريدة الحياة، ٢/٩/٩٤، ص ١)، وفي حديث آخر إلى الأهرام (٨/٩/٩٤، ص ١) قال الشيء نفسه، مضيفًا إنّ العالم اليوم لا يقبل سياسة الرفض ويُريد الفهم ليقتنع. ثمّ عاد الرئيس مبارك وأكّد مرارًا وتكرارًا في خطابه أمام المؤتمر احترام بلاده الشرائع السماويّة والقيم الدينيّة. ومن ناحية أُخرى تحدّث عن الإطار العالميّ الذي يجب بحث المشكلة السكّانيّة فيه، ونادى، على هذا الأساس، بالمسؤوليّة المشتركة بين الدول مبيّنًا ارتباط الموضوع السكّانيّ بمشكلات التنمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. ولم يفت الرئيس مبارك أن يشير إلى النتائج المشجّعة التي أحرزتها برامج تنظيم الأسرة في مصر حيث انخفضت معدّلات النموّ السكّانيّ من ٢,٨٪ عام ١٩٨٠ إلى ٢,٢٪ في عام ١٩٩٣، ممّا ساهم في حصوله على جائزة السكّان الدوليّة من الأمم المتّحدة في ١٤ يونيو (حزيران) ٩٤.

أمّا السيّدة بنزير بوتو رئيسة وزراء الباكستان، فتعرّضت مباشرةً إلى لبّ المشكلة الكامنة في محدوديّة الموارد وتزايد النموّ السكّانيّ، إذ يستوجب علاجها بالبرامج الوطنيّة والدوليّة في آن واحد. ومن هذا المنطلق دعت السيّدة بوتو إلى الشراكة الدوليّة، رافضة الأصوات التي علت في الشرق وادّعت أنّ المؤتمر يدعو إلى الزنا وتفتيت الأسرة: «نحن بحاجة إلى اتّفاق لا إلى مجابهة بين الثقافات». ثمّ أعلنت عن خطّتها الطموحة في مجال تنظيم الأسرة دون اللجوء إلى الإجهاض الذي يحرّمه الإسلام، ودون النيل من صورة الأسرة والزواج التقليديّة. وأنهت كلمتها مذكّرةً بأنّ الباكستان، الذي يعتبر من أكبر البلدان الإسلاميّة، يجب عليه وقف النموّ السكّانيّ حتّى لا يواجه مستقبلًا المزيد من الأزمات تُسيطر عليه الجوع والفقر.

واستهلّ السيّد محمّد علي تاشيري، رئيس وفد إيران، كلمته محذّرًا من أن يُستغلّ مؤتمر القاهرة بغرض الاعتراف بالسلوك غير الأخلاقيّ، أو من أجل تقويض القيم الدينيّة والأخلاقيّة. وعلّل المشكلة السكّانيّة بنموّ

السكّان السريع من جهة، وباستخدام الموارد الطبيعيّة على نحو غير مستدام، وتوزيع الثروات توزيعًا غير عادل في مختلف أنحاء العالم من جهة أُخرى. ثمّ تباهى السيّد تاشيري بنجاح برامج تنظيم الأسرة في إيران حيث يقترب من ٦٠٪ عدد النساء اللواتي يستعملن وسائل منع الحمل بدون الإجهاض الممنوع في الإسلام.

وعلى المستوى غير الحكوميّ، انعكس النقاش الإسلاميّ في الشارع المصريّ على منتدى المنظّمات غير الحكوميّة. وكان للأزهر الدور الأكبر في تعريف الحاضرين بموقف الإسلام من مؤتمر السكّان، وللإخوان المسلمين دور أقلّ نظرًا إلى عدم حضورهم المؤتمر حضورًا رسميًّا.

وقد أصدر المركز الدوليّ الإسلاميّ للدراسات والبحوث السكّانيّة بجامعة الأزهر كتيّبًا يحمل رأي الأزهر في مشروع برنامج المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية. وتوقّف الأزهر على أمور ثلاثة وهي: مكانة الأسرة بصفتها وحدة المجتمع الأساسيّة، واعتماد العلاقات الجنسيّة بين رجل وامرأة داخل إطار الزواج الشرعيّ فقط، وتحريم الإجهاض إلاّ في حالة الخطر على حياة الأمّ.

وفي مجال التنمية أشار بيان لجنة الفتوى إلى أنّ الإسلام يؤكّد أنّ الثروات التي خلقها الله لا تنفد، فقد ضمن الله العليّ الحكيم الرحيم الرزق لكلّ دابّة في الأرض قبل أن يخلقها. ودعا البيان إلى ترشيد الاستهلاك وحسن استخدام الثروات لأنّ الحدّ من التناسل لن يحلّ وحده مشكلات النموّ، ومن ثمّ يجب الحدّ من «الإسراف في المتع والكماليّات، وتجاوز الحدود المشروعة في السلوك كالتنافس المسعور في التسلّح والغلب». وأشار البيان نفسه إلى أنّ الإسلام يوافق على الحدّ من التناسل «بصفة مؤقّتة» حتّى تمرّ الأزمات التي خلقها طغيان العقل البشريّ، ويعود الإنسان بعد ذلك إلى مباشرة مهمّته طبيعيًّا كما أراد الله (ص ٧-٨ من الكتيّب). ومن هذا المنطلق يرفض الأزهر التعقيم ويعتمد مفهوم تنظيم

الأسرة بصفة مؤقّتة ولظروف خاصّة، فلا يمكن أن يصبح الحدّ من التناسل قاعدة عامّة أو قرارًا بلا عودة.

أمّا الإخوان المسلمون، فقد كانوا أكثر الجماعات نشاطًا ودعاية قبل انعقاد المؤتمر، وقد صوّرته جريدة الشعب الناطقة بلسان حزب العمل المصريّ (١٢/٨/٩٤، ص ٥) مؤامرةً شيطانيّة. ففي وجهة نظر الإخوان المسلمين، يعمل الغرب والولايات المتّحدة وإسرائيل، من خلال الأمم المتّحدة والبنك الدوليّ، على إضعاف الأمّة الإسلاميّة بتقليل عددها حتّى لا يصبح ميزان القوّة في صالحهم. ويُرجع الإخوان المسلمون سبب فقر المسلمين وتخلّفهم إلى الغرب الذي يبتغي، من خلال هذه المؤامرة، أن يشيع الفساد وأن يدمّر الزواج والأسرة، ويفقد المسلمون الرغبة في التناسل وتصبح مجتمعاتهم عقيمة مثل المجتمعات الغربيّة.

وقالت الدكتورة بنت الشاطئ، واصفةً المؤتمر في جريدة الأهرام (١٨/٨/٩٤، ص ٨)، إنّه جزء من الحرب التي تخوضها الولايات المتّحدة الأمريكيّة ضدّ الإسلام. فبعد سقوط الشيوعيّة تحوّل الإسلام إلى العدوّ في نظر الولايات المتّحدة، وما المؤتمر إلاّ معركة في هذه الحرب التي بدأت بعد تحطيم القوّة العسكريّة العراقيّة ونزيف الموارد البتروليّة التي صحبها، وتأتي هذه المعركة في الوقت نفسه الذي يتمّ فيه تطهير المسلمين العرقيّ في البوسنة. ومن ثمّ بحسب الدكتورة بنت الشاطئ، فالمؤتمر يأتي أخيرًا كهجوم مبطّن على صميم وجود المسلمين. وفي رأي فهمي هويدي (الأهرام ١٦/٨/٩٤، ص ٩) يمثّل المؤتمر معركة بين الموقف العلمانيّ والموقف الإيمانيّ. فالموقف العلمانيّ يعتمد على التحليل العقليّ والدراسات العلميّة دون الاكتراث كثيرًا لله، والموقف الإيمانيّ يأخذ نسبيًّا بهذا التحليل وهذه الدراسات ثمّ يتوكّل على الله، وحلّ المشاكل كلّها في رأي محمّد عبد القدّوس (جريدة الشعب ٢٣/٨/٩٤، ص ١٣) هو في قيام الأمّة الإسلاميّة التي ستجمع الموارد الطبيعيّة والإنسانيّة في تكتّل واحد وليس في تحديد النسل.

أخيرًا نعود إلى قاعة المؤتمرات لنشير إلى موقف الوفود الحكوميّة الإسلاميّة في نهاية المؤتمر. فقد أعلنت باكستان وبنجلاديش وإندونيسيا والمغرب وتونس قبولها الوثيقة بدون تحفّظ والاكتفاء بما ذَكَرَهُ فصلُ المبادئ عن سيادة كلّ دولة في اتّباع مقرّرات المؤتمر بحسب قوانينها وتقاليدها. أمّا باقي الدول العربيّة وإيران فعادت وكرّرت تمسّكها بما لا يناقض الشريعة الإسلاميّة، ورفضها التصريح بالإجهاض أو ما قد يُشير إلى قبول العلاقات الجنسيّة خارج إطار الزواج، وفي ما يخصّ حقوق المرأة، رفض مبدأ المساواة في الميراث. وطالبت بعض الدول كإيران إحلال عبارة «حقوق متوازية» بين الرجل والمرأة، بدلًا من «حقوق متساوية».

٣ ـ موقف الدول الصناعيّة

نقدّم ثلاثة نماذج من الدول الصناعيّة، وهي الولايات المتّحدة الأمريكيّة، والاتّحاد الأوروبّي، والدول الإسكندينافيّة. وقد رأس الوفد الأمريكيّ السيّد ألبرت غور نائب رئيس الجمهوريّة. فأشار أوّلًا إلى أنّ النموّ السكّانيّ المطّرد يصاحبه ازدياد في الفقر والتفاوت الاقتصاديّ بين فئات المجتمع، ويعوق الحكومات عن القيام بالاستثمارات اللازمة لاستيعاب الموارد الإنسانيّة وتقديم الخدمات اللازمة. وطالب من ثمّ بالاهتمام بتعليم المرأة وتسهيل حصولها على وسائل منع الحمل. ففي رأي السيّد غور، يتمّ حلّ مشكلة الفقر من خلال نظرة شاملة تجمع الديمقراطيّة، والإصلاح الاقتصاديّ، ولجمَ نسبة التضخّم، والتقليلَ من الفساد، وفتح الأسواق الحرّة في البلاد النامية، وتسهيل وصولها إلى أسواق الدول الصناعيّة. وفي ما يخصّ الإجهاض قال السيّد غور إنّ الولايات المتّحدة، وإن كانت تبيح الإجهاض داخليا، فإنّها لا ترغب في فرضه كحقّ عالميّ جديد. ونُشير هنا عابرًا إلى أنّ أساقفة الكاثوليك في الولايات المتّحدة كانوا قد وجّهوا خطابًا إلى الرئيس بيل كليتون يندّدون فيه بالموقف غير الواضح الذي وقفته حكومة بلادهم في هذا المضمار،

وكأنّ الإدارة الأمريكيّة تجعل من قبول الإجهاض شرطًا لمعوناتها، وحثّوا الرئيس الأمريكيّ على تشجيع النمرّ الاقتصاديّ في دول العالم الثالث بدلًا من مساندة رؤى فرديّة تخصّ تنظيم الأسرة والجنس.

وباسم المجموعة الأوروبيّة تحدّث السيّد مانفرد كانتر، وزير الداخليّة الألمانيّ، الذي أعلن أنّ من مهمّة المؤتمر أن يجد توازنًا صحيحًا بين النموّ السكّانيّ والتنمية، وأكّد التزام المجموعة الأوروبيّة تكثيف تعاونها في مجال السكّان والتنمية، والتركيز على السياسات السكّانيّة، وخاصّة على رؤية متكاملة لتنظيم الأسرة والصحّة الجنسيّة والتناسليّة للأزواج والأفراد. ثمّ انتقل إلى الحديث عن حرص الجماعة الأوروبيّة على رعاية المرأة ثقافيًّا وصحّيًّا، وتمكينها من الاشتراك التامّ في الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة على قدم المساواة بالرجل. وأخيرًا أكّد مجدّدًا أولويّة تكامل السياسات السكّانيّة والتنمية والمجهودات للتخفيف من وطأة الفقر.

ومن أبرز الوجوه النسائيّة التي تحدّثت في المؤتمر، السيّدة جرو هارلم بروندلنت، رئيسة وزراء النروج، ونحن نقدّمها نموذجًا لموقف الدول الإسكندينافيّة. ولعلّ أبرز ما ذكرته السيّدة بروندلنت هو أنّ مؤتمر القاهرة يهتمّ بمستقبل الديمقراطيّة وسبل تقويتها في العالم. وإنّ، من خلال مشروع العمل الذي سيعتمده، الدول تلتزم دفع تمويل أكبر لنُظُم الصحّة والتعليم، وتنظيم الأسرة، ومكافحة الإيدز. وطالبت مشروع العمل بتكريس التزامات لا رجعة عنها لدعم دور المرأة وتحسين حالها وحصولها على التعليم والخدمات الصحّيّة الأساسيّة. وفي رأي السيّدة بروندلنت يقف الدين أحيانًا عائقًا في سبيل ذلك، خاصّةً لجهة تنظيم الأسرة.

وتضيف رئيسة الوزراء النروجيّة أنّ الأخلاقيّات لا تتوقّف على مسألة التحكّم في الميول الجنسيّة أو الدفاع عن الجنين. فمن الأخلاقيّات أيضًا تمكين الأفراد من القيام باختيارات، ورفع كلّ شكل من أشكال

الإكراه. وتعتقد السيّدة برونذلنت أنّ العوائق الدينيّة والثقافيّة يمكن إزاحتها بفضل تنمية اقتصاديّة واجتماعيّة يكون محورها تدعيم الموارد الإنسانيّة، وطالبت أيضًا بعدم إغلاق الأعيُن عمّا يُصيب ملايين النساء من جرّاء الإجهاض غير الآمن، وبدفع الحكومات لتلبية احتياجات الصحّة التناسليّة عند الشباب. وبعد أن ذكّرت بأنّ النموّ السكّانيّ هو أحد أقوى العوائق أمام الرخاء العالميّ والتنمية المستدامة، أهابت بالدول المتقدّمة والنامية أن تقلّل من الآثار السيّئة على البيئة بإقامة توازن مستدام بين السكّان والموارد الطبيعيّة التي يمكن أن تنفد.

وعلى المستوى غير الحكوميّ، انضمّ إلى الأصوات المدافعة عن حقوق المرأة تجمّع المرأة، الذي يضمّ المنظّمات النسائيّة في الولايات المتّحدة وأوروبّا الغربيّة وبعض دول العالم الثالث أيضًا. وبالإضافة إلى الدفاع عن حقوق المرأة في التعليم، والصحّة، والمساواة أمام القانون، والمطالبة بتمكينها من أداء دورها الاجتماعيّ والثقافيّ والاقتصاديّ على قدم المساواة مع الرجل، فإنّ هذا التجمّع تكتّل وراء «حقوق المرأة الجنسيّة والتناسليّة» وعلى الأخصّ حقّها في الحصول على وسائل منع الحمل وخدمات الصحّة في أثناء الحمل والولادة، وأيضًا حقّها في إنهاء الحمل بطريقة آمنة على صحّتها.

٤ ـ موقف الدول الآسيويّة والأفريقيّة

نعرض، على المستوى الحكوميّ، أوّلًا موقف الهند الذي عبّر عنه السيّد شانكارا ناتد، وزير الصحّة والرعاية الأسريّة في الهند، الذي أشار إلى أنّ المعدّلات المرتفعة للنموّ السكّانيّ والفقر ونقص التنمية مترابطة في ما بينها، وأنّه لن يكون أيّ قدر من التنمية الاقتصاديّة كافيًا للوفاء بتحدّيات نموّ السكّان المتزايد ما لم تنجح الهند في كبح جماحه. وأضاف قائلًا إنّ المعدّل الذي ينمو به المجتمع السكّانيّ الهنديّ الضخم يلتهم تقريبًا كلّ ثمار الجهود الإنمائيّة، وأنّه، بغية تحقيق تحسّن مهمّ ومطّرد في نوعيّة الحياة لدى شعب الهند، يستلزم وقف النموّ السكّانيّ فورًا وكسر الرابطة

بين الاكتظاظ السكّانيّ والفقر. وأضاف أنّ الهند تستهدف توفير خدمات تنظيم الأسرة داخلَ السياق الأوسع لرعاية الأمّهات والأطفال صحّيًّا، وأصبح الاهتمام منصبًّا على تدعيم الثقافة والتعليم عند المرأة، وكذلك الرعاية الصحّيّة، خاصّة التناسليّة لدى المرأة، ممّا يمكّن من المباعدة بين فترات إنجاب الأطفال، وخفض معدّلات وفيات الأمّهات والرضّع.

وباسم مجموعة الدول الأفريقيّة وجّه السيّد محمّد جنيان، سفير تونس لدى مصر، مذكّرة إلى الأمين العامّ للمؤتمر اعتمدتها الدول الأفريقيّة، وطالبت فيها بتوجيه الأولويّات إلى قضايا التنمية، نظرًا إلى تأثيرها في برامج التكيّف الهيكليّ، وتخفيض قيمة العملة، والتوسّع في الخدمات التعليميّة والاجتماعيّة. وطالبتُ المذكّرة بتخفيف الديون واقترحت مبادلتها بالبرامج السكّانيّة والبيئيّة، وأرادت لفت الأنظار، في قضيّة تعبئة الموارد، إلى ضآلة حجم الأرقام المذكورة في مشروع برنامج العمل والتي تقلّ عن حاجات أفريقيا الحقيقيّة، تلك التي تتراوح بين ٢,٢ و٣ مليارات من الدولارات الأمريكيّة للعام ٢٠٠٠، وترتفع إلى مبلغ يتراوح بين ٤,٣ و٥,٦ مليار دولار أمريكيّ في عام ٢٠١٥. وأخيرًا أشارت المذكّرة إلى مشكلة الهجرة على مستوى القارّة وخارجها.

ومن دول جنوب شرق آسيا نعرض موقفَي ماليزيا وكوريا. فماليزيا التي تعرف تطوّرًا اجتماعيًّا واقتصاديًّا سريعًا، استطاعت في الوقت نفسه تخفيض نسبة المواليد فيها. وطالبت بدعم برامج تثقيف المراهقين والشباب جنسيًّا بدون أن يؤدّي ذلك إلى التسيّب الأخلاقيّ، كما أيّدت المواقف الرامية إلى علاج مضاعفات الإجهاض. أمّا في ما يختصّ كوريا الجنوبيّة التي تعرف هي أيضًا نموًّا اقتصاديًّا ظاهرًا وتغيّرات اجتماعيّة بارزة، فقد أكّدت ضرورة تقليل النموّ السكّانيّ بشكل واضح، وذلك بالتركيز على التعاون الدوليّ وبتقديم حلول واضحة ومناسبة للتحدّيات السكّانيّة والتنمويّة.

وعلى المستوى غير الحكوميّ، ظهر تجمّع المنظّمات غير الحكوميّة

في الجنوب، أي جنوب الأرض، يعلن أعضاؤه رفضهم الرؤية المحدودة للتنمية المستدامة المذكورة في الفصل الثالث من الوثيقة، والتي تعزو التخلّف التنسويّ إلى الزيادة السكّانيّة في العالم الثالث، مضيفين أنّ الوثيقة تجاهلت، في مسألة التنمية، ما يشوب العلاقات بين الشمال والجنوب من عدم عدالة بينهما، وعدم تكافؤ في استغلال الموارد، وما يعرق تقدّم الجنوب بسبب الحروب الأهليّة والنزاعات المحلّيّة التي تدعمها دول الشمال.

وأشاروا إلى أنّ سكّان الشمال (٢٠٪ من سكّان العالم) يستعملون ٨٠٪ من الموارد، وذلك يعني أنّه لو تقلّصت نسبة النموّ السكّاني في الجنوب إلى صفر، فلن يُحَلّ إلاّ ٢٠٪ فقط من مشاكله التنمويّة. وفي رأي منظّمات الجنوب، يكمن الحلّ في تطبيق العدالة في الإنتاج، والتسهيلات التكنولوجيّة ما بين الدول، وبالنظر إلى المسألة السكّانيّة من منظور استغلال الموارد والتخلّص من العوادم، ذلك بالإضافة إلى احترام القيم الحضاريّة والتقليديّة في هذه الدول، واعتبار مشاكل الهجرة الداخليّة والخارجيّة. وأخيرًا دعت هذه المنظّمات إلى الأخذ في الاعتبار أنّ تعميم «نظام السوق الحرّة والاستهلاك المستدام» يعني مزيدًا من الخصخصة والتعديلات الهيكليّة التي تظلم القاعدة العريضة المحرومة.

واستكمالًا لعرض المواقف غير الحكوميّة، نشير إلى أنّ الأساقفة الكاثوليك في الهند وجّهوا رسالةً إلى رئيس الوزراء معربين فيها عن تخوّفهم الشديد من إهمال قضيّة التنمية، خاصّة في البلدان الفقيرة، واعتبار حلّ النموّ الأوحد في تقليل عدد سكّان هذه البلدان. وأشار الأساقفة إلى معارضة بعض بنود الوثيقة القِيَمَ الأخلاقيّة والحكمة التقليديّة في بلدهم الهند، وأضافوا في رسالتهم أنّ التنمية لا بدّ وأن ترتكز على الأبعاد الثقافيّة والاجتماعيّة والروحيّة والأخلاقيّة لدى الإنسان، وكذلك على مبدأ الخير العامّ والعدالة الاجتماعيّة. ومن ناحية أخرى عبّر الأساقفة الهنود عن رفضهم النظرة الفرديّة إلى الجنس، وتغيير أسس الأسرة، مدافعين عن حقّ الأسرة في الرعاية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وعن حقّ

الوالدين في تربية أولادهم تربيةً مناسبةً سليمة.

ب ـ حصاد المؤتمر: تقييم وتحليل

تبيَّن ممّا سبق أنّ مؤتمر القاهرة للسكّان والتنمية جاء ليعبِّر عن وعي العالم أجمع المشكلة السكّانيّة، وعن تقديره ضرورة التكاتف لمواجهتها. وأظهر المؤتمر جليًّا أنّ معالجة النموّ السكّانيّ المطّرد يستلزم رؤية موضوعيّة شاملة وحلولًا متكاملة على المستويين الوطنيّ والدوليّ. وإن لم تنكر أيّ دولة وجود مشكلة سكّانيّة حقيقيّة متمثّلة في تزايد مطّرد يفوق قدرات التنمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة في دول كثيرة، فإنّ الاختلاف في وجهات النظر صدر عن تحديد الأولويّات لحلّ المشكلة.

فالدول المتقدّمة ترى وجوب الاهتمام بأُطُر التعليم والصحّة العامّة والتناسليّة، وما يعنيه ذلك من برامج تنظيم الأسرة ورعاية المرأة قبل الحمل وفي أثنائه وبعده، كما دافعت هذه الدول عن حقوق الإنسان، وعلى الأخصّ المرأة والأزواج والأفراد، في تحديد مسار حياتهم الجنسيّة والتناسليّة. ورأت الدول المتقدّمة أنّ الأطر المختلفة هذه، إلى جانب فتح أسواق الاقتصاد الحرّ، هي الطريق إلى تحقيق التنمية المرجوّة.

أمّا الدول النامية فوضعت الأولويّة في التنمية بدون رفض كلّ ما طرحه المؤتمر من سياسات اجتماعيّة وصحّيّة، ونادت بمزيد من التضامن العالميّ والعدالة في استثمار الموارد والتكنولوجيا. بمعنى آخر أكّدت جميع الدول المشتركة في المؤتمر أنّ علاج المشكلة السكّانيّة لن يكون على مستوى تنظيم الأسرة فحسب، بل في مراعاة أبعاد المشكلة من النواحي الاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة.

وبعد التقديم العامّ هذا للمؤتمر ولمواقف الدول المختلفة من مشروع الوثيقة النهائيّة، نفضّل الحديث على الحصاد بدلًا من الخوض في تقدير نسب النجاح أو الإخفاق. فتلك تحكمها المعايير الخاصّة والنسبيّة،

ومحكّ الحكم النهائيّ على المؤتمر سيكون حالُ سكّان كوكبنا في الحقبات القادمة، ومستوى معيشة الأفراد والمجتمعات، ونوعيّة الحياة الإنسانيّة التي نقرّرها لنا ولأبنائنا. وأسمح لنفسي الآن بعرض تقييم وتحليل شخصيّين لمجريات المؤتمر ونتائجه، كنوع من إعادة قراءة الحدث العالميّ الكبير هذا، آملًا في إظهار القوى التي نشطت داخل المؤتمر وأثّرت في أحداثه، وفي تقدير حجم هذا التأثير وأهمّيّته ومداه. وسأقوم بقراءة نقديّة للمؤتمر وأحداثه انطلاقًا من محورين مختلفين، الأوّل يناقش دور الأديان، والثاني يُحدِّد مكانة التنمية ومفهوم السيادة الوطنيّة.

ـ دور الأديان

أمّا في ما يخصّ دور الأديان في المؤتمر وتأثيرها في أحداثه ومقرّراته، فنقول إنّه في البدء اشتكى رجال الدين من عدم وجود بنود صريحة تستلهم الكتب الدينيّة، أو إشارات واضحة للقيم الروحيّة في الديانات المختلفة، بل، أكثر من ذلك، اتّهموا وثيقة المؤتمر بمحاولة هدم القيم الروحيّة والأخلاقيّة لدى الشعوب كما بيّنّا ذلك في الجزء الأوّل من المقال. وبالطبع، رفض المسؤولون عن المؤتمر هذا الاتّهام، وذكّروا بأنّ ثلاثة أخماس البشريّة لا تدين لا بالمسيحيّة ولا بالإسلام، وبأنّه كان على كتّاب الوثيقة أن يستعملوا لغةً يقبلها الجميع من المؤمنين ومن غير المؤمنين، من سكّان القارّات المختلفة والمجتمعات المتباينة. وأشاروا إلى أنّ الوثيقة عُنيت بتقديم الظواهر الاجتماعيّة، كالإجهاض مثلًا، على حقيقتها - أو على الأقلّ كان هذا هو المشروع الرسميّ في هذه الوثيقة - وحاولت أن تقترح الحلول العمليّة من وجهة نظرها لحلّ هذه الظواهر، وبالتأكيد شابَ الإبهامُ وعدمُ الوضوح البنود التي تطرّقت إلى تلك الظواهر الاجتماعيّة، وهذا ما سنتوقّف عليه لاحقًا. بيد أنّه لم يكن بوسع الوثيقة إغفال تلك الظواهر أو معالجتها بما يشبه العبارات المثاليّة. على كلّ حال، وإن غابت الإشارات إلى الديانات، فإنّ أصحابها لم يهدأوا خارج

المؤتمر وداخله ولم يتواروا لا قبل انعقاده ولا في أثنائه.

بالتأكيد انصبَّ اهتمام رجال الدين على النقاط التي تنال من مفهوم الأسرة التقليديّ وتحاول تشريع الإجهاض الحرّ معترفةً بحقوق الأفراد الجنسيّة، مراهقين كانوا أو بالغين، متزوّجين أو غير متزوّجين. وهنا انحصرت أصوات دينيّة كثيرة داخل الجدال الأخلاقيّ هذا، وتساءل عامّة الناس، المتابعين أحداث المؤتمر، عن فصول الوثيقة التي تتحدّث عن التنمية والتعليم والصحّة وحقوق المرأة. والتساؤل في محلّه، حتّى وإن كانت الموافقة على هذه الفصول تمّت قبل بدء أعمال المؤتمر في القاهرة، وأنّ النقاش يدور على نقاط الخلاف فقط. وعلى هذا الأساس وصف بعضهم مؤتمرَ القاهرة بأنّه مؤتمر الإجهاض لا التنمية، نظرًا لتحالف الأديان لإيقاف ما قد يفهم من الوثيقة أنّه تصريح بالإجهاض، أو لما أشيع عن رغبة الولايات المتّحدة في التصريح بالإجهاض وربط معوناتها بتقرير الدول هذه النقطة، وهذا ما نفاه، كما ذكرنا، نائب الرئيس الأمريكيّ. ونتج من التركيز على الموضوعات الأخلاقيّة الجنسيّة والتناسليّة، ضياع التحليلات الواعية للمسألة السكّانيّة، والأفكار البنّاءة في موضوع التنمية التي قدّمتها، مثلًا، الكنيسة الكاثوليكيّة وهيئات الأساقفة، وأدّى ذلك أيضًا إلى عدم انتباه المؤتمرين إلى مواقف شعوب العالم الثالث من التنمية وأطرها المختلفة، كما لم يسمع العالم بهذه الآراء، والمناقشات فوقع ضحيّة تضخيم الجدال الأخلاقي إعلاميًّا.

والواقع أنّه وردت في هذه الوثيقة عبارات مبهمة وفضفاضة تحمل في طيّاتها الإقرار بحقّ المرأة في الإجهاض، «وحقّ الرجل والمرأة في معرفة استخدام أساليب تنظيم الخصوبة المأمونة والفعّالة والميسورة والمقبولة في نظرهم» (٧-١). وتوقّفت اللجنة الرئيسيّة المنبثقة من المؤتمر، والتي كان عليها بحث نقاط الخلاف في الوثيقة، أمام البند ٨-٢٥ المعني بالإجهاض. وشكّلت بدورها لجنةً خاصّة فرعيّة برئاسة الباكستان لتضييق شقّة الخلاف والوصول إلى نصّ يحظى بقبول جميع الأطراف. وبعد مفاوضات صعبة دامت أربعة أيّام، استقرَّ البحث على

تأكيد عدم تقديم الإجهاض وسيلةً من وسائل تنظيم الأسرة، وهذا ما اتُّفِق عليه سابقًا في مؤتمر السكّان بمكسيكو ٨٤، لكن زيد على ذلك ما يخصّ الوقاية من الإجهاض غير الآمن، أي الذي يقوم به أشخاص غير مؤهَّلين، ودعت الوثيقة إلى تقديم الخدمات اللازمة للنساء لتُجنِّبهنّ الحمل غير المرغوب فيه والإجهاض غير الآمن. وفي المجال الأخلاقيّ نفسه توقّفت اللجنة الرئيسة على البند ٧-٢ الخاصّ بالصحّة الجنسيّة والتناسليّة. وثار الجدل في معنى هذين اللفظين اللذين لم تُعرِّفهما بعد منظّمة الصحّة العالميّة تعريفًا دقيقًا، بل تستعملهما أدوات عمل بدون تحديد، ويُعنى بالصحّة التناسليّة عامّةً صحّة الأمّهات قبل الحمل وفي أثناء الولادة وبعدها وصحّة الأطفال.

ولأوّل مرّة يتصدّى رجال السياسة لمسائل «جنسيّة وتناسليّة» في مؤتمر دوليّ للأمم المتّحدة، ويعتمدون حقّ الأزواج والأفراد في التقرير الحرّ والمسؤول لجهة عدد أولادهم، وفترات التباعد ما بين الولادات، وتوقيت الحمل، وكذلك الحقّ في التناسل دون تمييز أو إكراه أو عنف. بالإضافة إلى ذلك قدّمت الوثيقة التوالد حقًّا من حقوق الإنسان يقوم به «بأمان وحرّيّة»، وذلك للأزواج والأفراد. وهنا اعترضَ مرّةً أخرى الفاتيكان والدول العربيّة والإسلاميّة على ما يحويه النصّ من نظرة فرديّة بحتة للجنس وما قد يفهم على أنّه تصريح بالعلاقات الجنسيّة خارج إطار الزواج والعائلة، وأعلنوا رفضهم ما قد يُعنى بقبول الارتباط الزوجيّ بين شخصين من الجنس الواحد، أو اعتماد الإجهاض بندًا من بنود الصحّة التناسليّة. لذا تصدّرت الفصل السابع مقدّمة تُشير إلى الفصل الثاني - فصل المبادئ - وتذكّر بسيادة كلّ دولة وحقّها في قبول الوثيقة وفقًا لقوانينها.

على كلّ حال أظهر هذا المؤتمر أهمّيّة الأديان والمعتقدات في تكوين فكر الشعوب ووجدانها، وتأصّلها في جذور هذه المجتمعات وتراثها، وأنّ تجاهلَها أو استبعادها هو ضرب من ضروب الخيال، إذ إنّها لا تلبث أن تعود أقوى وأشدّ. لذلك رأينا بعضهم يحاول تحييد دور الدين

مظهرًا إيّاه عدوّ التقدّم وشكلًا من أشكال الماضي المتخلّف، يعرقل اتّفاق العالم على وثيقة «تاريخيّة» إذ يتعسّر في ثلاثة أو أربعة بنود من أصل ١٢٠ صفحة هي مجموع صفحات الوثيقة. وبغضّ النظر عن هذا المطبّ الجداليّ في بعض النقاط الأخلاقيّة، فإنّ الأديان اضطلعت بدور مهمّ في تنفيذ رؤية إنسانيّة موحّدة اقترحتها الوثيقة معيارًا تنمويًّا ومفهومًا للرفاهية، ولا يغيب عن وعينا أنّها تصوّرٌ نابع، إلى حدّ بعيد، من مجتمع فرديّ استهلاكيّ يمثّل بعض طبقات المجتمعات الصناعيّة؛ فمنظور الإنسان الفرديّ الذي غلّب على الوثيقة يعارض كثيرًا التقاليد الاجتماعيّة الراسخة في مجتمعات أفريقيّة وأسيويّة عديدة ولا يُعير اهتمامًا كافيًا التراثَ الحضاريّ والروحيّ الذي يكوّن الأفراد والجماعات، ومن ثمّ يعطي التنمية معنًى.

ـ المؤتمر يتحدّى الأديان

وإذا كان هذا المؤتمر أظهر قدره الدين على تحريك الأفراد والسياسات في بعض الدول، فإنّه في الوقت نفسه يدقّ ناقوس تحدّي هذه الأديان. فلن يكفيها، على المدى الطويل، اعتماد رصيد المؤمنين الوجدانيّ، أو تهميش مسؤوليّتها في رفض ما يُخالف قيمًا معيّنة وإدانتها، وفي قدرتها على تقديم رؤى شاملة وواقعيّة للمشاكل الاجتماعيّة والإنسانيّة. وذلك لن يتمّ إلاّ بالقيام بحوار جادّ وصادق مع الأفراد والجماعات داخل المجتمع، وتفهُّم المتغيّرات السلوكيّة والعقلانيّة التي تتمّ في هذه المجتمعات، متطوّرة كانت أم تقليديّة. فعلى سبيل المثال، لا تكفي إدانة النزعات المادّيّة والفرديّة في بعض المجتمعات اليوم، بل ينبغي أيضًا تفهُّم أصول هذه المعايير الجديدة التي نتجت من الثقافة العلميّة والتكنولوجيّة في عالمنا، وتقدير دور العقل في الفهم والإقناع ونضوج دور الضمير في تقدير الأحداث وأخذ القرارات. ومن ناحية أخرى يجب ألاّ ينجرف أحد إلى التهويل مستندًا إلى حجم الأصوات التي تعالت. فبعضها استعمل ستار الدين لتمرير موافقته على بنود الوثيقة، وتباينت مواقف

الدول العربيّة من الدول الإسلاميّة الآسيويّة، وتراجع بعض الشيء التأثير الفاتيكانيّ وإن ظلّ مهمًّا، وكلّنا لا يجهل وجود فجوة تفصل ما بين بعض التصريحات الدينيّة الرسميّة والسلوكيّات الفرديّة المناقضة لها. والسؤال الذي يفرض نفسه عند متابعة موقف الأديان من مؤتمر السكّان هو التالي: هل تتحوّل الأديان إلى قوى رفض أو قوى تفاعل مع أحداث المجتمع، تتفهّم المتغيّرات في السلوكيّات والمعايير؟ هذا هو التحدّي الذي يواجه الأديان في القرن القادم.

- مفهوم التنمية في المؤتمر

وتكملة للنقطة السابقة، نتوقّف على مفهوم التنمية التي قدّمته وثيقة المؤتمر، وهو المحور الثاني لقراءتنا النقديّة، ونحاول أن نتبيّن حجم هذا الموضوع وأهمّيّته. بدون أيّة مشكلات أو مناقشات، اعتُمد الفصل الثالث الخاصّ بالتنمية والمعنون «أوجه الترابط بين السكّان والنموّ الاقتصاديّ المطّرد والتنمية المستدامة» (٦ صفحات من ١٢٠ صفحة). وقد عُني هذا الفصل بالربط بين «التغير السكّانيّ وأنماط استخدام الموارد الطبيعيّة ومستوياتها وحالة البيئة وخطى التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة ونوعيّتها» (٣-١)، محذّرًا من الأنماط «غير المستدامة» التي تساهم في تدهور البيئة واستعمال الموارد الطبيعيّة غير المستدام. وحدّد الفصل أهدافه في القضاء «على الفقر وتحقيق النموّ الاقتصاديّ المطّرد... وضمان حقوق الإنسان بما في ذلك الحقّ في التنمية كحقّ عالميّ، وغير قابل للتصرّف، وجزء لا يتجزّأ من حقوق الإنسان الأساسيّة» (٣-١٦).

لكنّ هذا الفصل، وإن حدّد الغايات والأهداف، لم يبحث أسباب الفقر، مكتفيًا بالكلام على «أنماط الاستهلاك والإنتاج غير المستدامة». ولم يتطرّق النصّ إلى سبل التعاون الدوليّ وتبادل التكنولوجيا والمشاركة في استغلال الموارد، ولم يتناول بالبحث ما أثارته دول العالم الثالث من رفض التلاعب الدوليّ بمقدّرات الشعوب الاقتصاديّة، وفساد حكّام الشعوب الفقيرة هذه وتواطئهم مع القوى الرأسماليّة العالميّة، بل دعا

الجميع إلى الإسراع «بقيام نظام تجاريّ دوليّ مفتوح، ومنصف وآمن، وغير تمييزيّ، ويمكن التنبّؤ به، وتشجيع الاستثمار المباشر الأجنبيّ، وتخفيف أعباء الديون، وتوفير الموارد الماليّة الجديدة الإضافيّة من جميع مصادر التمويل وآلياته المتاحة» (٣-٢٢).

كان من الطبيعيّ أن يتوقّف المؤتمر على نقاط الخلاف، وأغلبها، كما أشرنا، كانت حول عبارات تخصّ الإجهاض والصحّة التناسليّة. ولكنّ ذلك أعطى انطباعًا بأنّ العالم كلّه متوقّف على هاتين العبارتين المهمّتين اللتين تمسّان مبدأ الحياة الإنسانيّة وإطارها الأسريّ والزوجيّ، وبأنّه نسي الفقراء والهامشيّين والمظلومين. وأكثر من ذلك، شعر بعضهم، عند قراءتهم وثيقة المؤتمر الدوليّ، بأنّ ثمّة دول، وعلى رأسها الولايات المتّحدة الأمريكيّة، لا تكتفي بفرضها نموذجًا اجتماعيًّا وسلوكيًّا معيّنًا، بل تفرض أيضًا نظامًا عالميًّا جديدًا، يضع أكثر تبعات الفقر والتلوّث البيئيّ على عاتق دول العالم الثالث، تلك التي يجب أن تحدّ من نموّها السكّانيّ حلاًّ لهذه المشاكل. وتحدّث آخرون عن وجود ربط خفي بين المعونات الاقتصاديّة وتطبيق بنود هذه الوثيقة، خاصّةً تلك المعنيّة بوسائل تنظيم الأسرة، وزادت هذه الإشاعات حتّى بعد أن نفى ألبرت غور، نائب الرئيس الأمريكيّ، هذا الربط قُبيل وصوله إلى القاهرة. ومن ناحية أخرى ظهرت في المؤتمر بعض النشرات الكاثوليكيّة والإسلاميّة غير الرسميّة لتعلن عن خطّة الولايات المتّحدة السرّيّة لتخفيض عدد السكّان في عدّة دول على رأسها الهند وبنجلادش وباكستان ونيجيريا والمكسيك وأندونيسيا ومصر.

- دور المنظّمات غير الحكوميّة

وجاءت ردود الفعل الغاضبة، على الأخصّ من المنظّمات غير الحكوميّة، لعدم أخذ الوثيقة بعين الاعتبار أبعادَ دولهم الحضاريّة والثقافيّة، ولعدم تقدير معنى الأسرة والطفل في الدول النامية واختلافه عن معناه في الدول المتقدّمة، ولتحطيم قيم مهمّة في المجتمعات التقليديّة هذه

كالأسرة الكبيرة والتضامن والتعايش ما بين أجيال مختلفة. ولعلّ من أبرز نتائج مؤتمر القاهرة ظهور المنظّمات غير الحكوميّة بهذا الشكل الفعّال والمؤثّر، وقد كان لها في الدول النامية دور مهمّ في التذكير بمتطلّبات التنمية في بلادها والدفاع عن قيم أوطانها التقليديّة والحضاريّة. وحضرت من الدول العربيّة منظّمات عديدة، إلاّ أنّه ظهر عدم تمرّس الكثير منها في العمل الاجتماعيّ الفعليّ لعدّة أسباب، أوّلها ناتج من نشاط هذه المنظّمات وتقييد حركتها في بلادها على يد الحكومات التي تحوّلها إلى أداة شبه رسميّة لتنفيذ السياسات الحكوميّة، وثانيها نابع من ضعف التمويل المادّيّ وقلّة التكوين الفكريّ، ممّا يجعل إمكانيّة العمل محدودة وضيّقة. والأمل منعقد على الصحوة التي أثارها المؤتمر في المنظّمات العربيّة التي ستصبح شريكًا أساسيًّا في تطبيق مقرّراته نظرًا إلى اهتمام مصادر المعونات الخارجيّة بها.

- دور المنظّمات النسائيّة

وما دمنا نتحدّث عن المنظّمات غير الحكوميّة، نُشير إلى أنّ المنظّمات النسائيّة كانت أكثرها نشاطًا وحضورًا، وإن ظهرت الخلافات واضحة في ما بينها، بين تلك النشطة في مجال تنظيم الأسرة والأُخرى المدافعة عن الحياة. الأُولى يموّلها المعونات الأمريكيّة وصندوق الأمم المتّحدة للسكّان، ممّا جعل وصولها إلى القاهرة ميسّرًا، وحضورها كثيفًا، وتأثيرها فعّالًا على المستويين الحكوميّ وغير الحكوميّ في جميع مراحل إعداد المؤتمر وفي أثنائه، وهي أكثر المنظّمات غير الحكوميّة خبرةً وتنظيمًا، وأقربها إلى سياسات الحكومات بشكل عامّ. والثانية ذات ميول دينيّة عامّة، كاثوليكيّة خاصّة، تموّلها منظّمات أهليّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة وكندا. وارتفعت حدّة الجدال فصار أشبه بمواجهة بين المنظّمات النسائيّة التي تآلفت في ما سُمّي بتجمّع المرأة، مدافعةً عن حقوق المرأة الشخصيّة والجنسيّة والإنجابيّة، وبالتالي عن تنظيم الأسرة وحقّ الإجهاض أو على الأقلّ الإجهاض الآمن، وبين المنظّمات المدافعة

عن الحياة والتي تشنّع بالإمبرياليّة الجديدة والإيديولوجيّة المتخفّية تحت رداء الدفاع عن المرأة وهي في الحقيقة تحاول الدفع بسياسات تحدّ من النسل وتُبيح الإجهاض.

بعبارة أُخرى يمكننا القول إنّه أمام مشروع «النظام العالميّ الجديد» تعالت أصوات هنا وهناك مدافعةً عن الاختلافات الثقافيّة والحضاريّة، ورافضة منظور الإنسان الواحد ومعنى التنمية. وهذه نقطة تُحسب خاصّة من إيجابيّات المنظّمات غير الحكوميّة، وهي أدّت إلى ظهور مفهوم السيادة الوطنيّة على ساحة النقاش وتأكيده،كردّ فعل لما احتواه مشروع الوثيقة من تعميم مجرَّد ولما فُهِم من فرضِ معيارٍ موحَّد من السلوكيّات. لذلك أضاف المؤتمرون إلى بداية الفصل الثاني، الخاصّ بالمبادئ، توضيحًا يؤكّد سيادة كلّ دولة وحقّها في التعامل مع توصيات المؤتمر بحسب قوانينها وأولويّاتها التنمويّة ووفقًا لقيمها الدينيّة والأخلاقيّة. لكنّ السؤال المطروح هو: هل ستصمد السيادة الوطنيّة على أرض الواقع اليوميّ في وجه شروط المساعدات الدوليّة؟ وكذلك، فإنّنا نتطلّع إلى المستقبل للتحقّق من مصداقيّة الدول الموقّعة على الوثيقة، وكيفيّة تنفيذ بنودها ومقرّراتها، وحينئذ سنعرف إن كان هذا المؤتمر هو حقًّا مؤتمر التنمية.

الخاتمة

من أهمّ نتائج المؤتمر أنّه وضع المسألة السكّانيّة في بُعْدَيها الاجتماعيّ والاقتصاديّ، وربَطها بالتنمية، محدثًا تغييرًا أساسيًّا في بحث هذا الموضوع، مختلفًا عن منظور المؤتمرَين السابقين في بوخارست العام ١٩٧٤، ومكسيكو العام ١٩٨٤. وأفردت وثيقةُ المؤتمر مساحة كبيرة للدفاع عن حقوق المرأة، طفلة ومراهقة وسيّدة، وأظهرت أهمّيّة التعليم والخدمات الصحّيّة الأساسيّة والوقائيّة والتثقيفيّة. وفي مجال تنظيم الأسرة أكّدت عدم الإكراه أو ممارسة الضغوط على الأزواج لاستعمال وسائل تحديد النسل، وأبرزت حقّ الأزواج في تقدير عدد الأولاد ووقت

الحمل والزمن الذي يفصل بين حمل وآخر. ولعلّ من أبرز القضايا السكّانيّة التي برزت في المؤتمر، قضيّة الهجرة والمهاجرين، خاصّة عندما رفضت الدول الصناعيّة المتقدّمة البند الذي يطلب جمع شمل الأسر المهاجرة (١٠-١٢). لذا يُعَدّ من ثمار المؤتمر الاتّفاقُ على إعداد مؤتمر دوليّ يدرس موضوع الهجرة ويُحاول تقديم الحلول.

إلاّ أنّه، كما أشرنا لم تحظَ مسألة التنمية بالعناية الكافية، ولم تحدَّد أسباب الفقر وما يواكبه من نموّ سكّانيّ مطّرد، ولم تُحلَّل وسائل مكافحة الفقر تحليلًا وافيًا أفضل للتضامن بين دول الشمال والجنوب، لذا أكّد الكثيرون أهمّيّة التنمية إلى جانب تحجيم النموّ السكّانيّ. لكن، بشكل مجمل، بقيت مسألة التنمية على الهامش، وتصدّرت الساحة الموضوعاتُ السلوكيّة الفرديّة والاجتماعيّة كالأسرة، التي أُعيد تأكيد أهمّيّتها ودورها الأساسيّ في بناء المجتمع، والزواج والإجهاض وتنظيم الأسرة. وقد يصبح تراجُع موضوع التنمية في المناقشات العامّة، حافزًا للدول، خاصّة دول العالم الثالث ومنظّماتها غير الحكوميّة، فتعيد هذه المسألة إلى طاولة المفاوضات والمباحثات. وبالطبع سيتطلّب ذلك من هذه الدول ترابطًا وتعاونًا في ما بينها، وتطوّرًا ديمقراطيًّا إيجابيًّا في داخلها، لن يكون دائمًا باليسير إنجازهما في المستقبل القريب على نحو صحيح.

وأخيرًا نقول إنّ مؤتمر القاهرة للسكّان والتنمية يعبّر عن ظهور إجماع عالميّ أكيد ودور للأمم المتّحدة جديد من خلال مؤتمراتها المتعاقبة: الأرض، العام ٩٢ في ريودي جانيرو، حقوق الإنسان، العام ٩٣ في فيينا، والسكّان والتنمية، العام ٩٤ في القاهرة، والمرأة، العام ٩٥ في بكين. فنحن نشاهد تحوّلًا إيجابيًّا بعد انتهاء زمن الحرب الباردة وانقسام العالم إلى كتلتين، واليوم تجتمع الدول والمنظّمات غير الحكوميّة لدراسة أحوال الإنسان في كلّ مكان. وإن كان خطرُ فرض نظام عالميّ جديد «اجتماعيّ واقتصاديّ» واردًا حقًّا، إلاّ أنّ الأمل وارد أيضًا بسبب تأكيد مبدأ السيادة الوطنيّة ودور الثقافات المحلّيّة والتقاليد الاجتماعيّة والقيم الدينيّة في تكوين الأفراد والجماعات، وبسبب النقد الذي يوجّه

إلى الصور الإنتاجيّة والاستهلاكيّة والأنماط الاجتماعيّة والسلوكيّة في الدول المتقدّمة.

هذا كلّه يُتيح للدول والشعوب فرصة إيجابيّة لتكملة المسيرة معًا. بالتأكيد فالطريق صعب وطويل، والتنازلات واجبة على الأطراف كلّها، وقد تكون كبيرة ومكلفة، والنتائج غير مضمونة أو غير أكيدة، لكنّ الإجماع الذي حرص عليه الكلّ في أثناء المؤتمر، إشارة واضحة إلى أنّ هذا المؤتمر سجّل بداية حوارٍ ومشاركةٍ دوليّة جديدتين في البحث والتفكير في مشاكل الإنسان. وقد انتقلنا، ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين، إلى إطار عالميّ جديد لن تستطيع أيّ دولة أو تجمّع، مهما كان منهاجهما الفكريّ أو السياسيّ، أن يقبعا خارجًا عنه.

الوثائق:

- المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية، القاهرة - مصر، ٥-١٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤، برنامج عمل المؤتمر A/CONF. 171/L.1
- المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية، بيانات إدارة الأمم المتّحدة للإعلام، باللغات العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة.
- رأي الأزهر في مشروع برنامج عمل المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية، المركز الدوليّ الإسلاميّ للدراسات والبحوث السكّانيّة، جامعة الأزهر.

- Jean-Paul II, «Lettre à tous les Chefs d'Etat», *La Documentation Catholique*, 15 mai 1994, n°2094.
- Jean-Paul II, «Message à Madame Nafis Sadik», *La Documentation Catholique*, 1 mai 1994, n°2093.

<u>صدر حديثًا عن دار المشرق</u>









على هامش مؤتمر القاهرة للسكّان والتنمية
وثيقة
إعلان مجلس هيئة كبار العلماء
في المملكة العربيّة السّعوديّة *

«إنّ مجلس هيئة كبار العلماء في دورته الاستثنائيّة الثامنة المنعقدة في مدينة الطائف في الفترة من ٢٠/٣/١٤١٥ هـ إلى ٢٣/٣/١٤١٥ هـ (٢٧-٣٠/٨/١٩٩٤) نظر في برنامج عمل المؤتمر الدوليّ للسكّان والتنمية المرفق بمذكّرة الأمانة العامّة للأمم المتّحدة الذي سيعقد في القاهرة في الفترة من ٥ إلى ١٣ أيلول (سبتمبر) ١٩٩٤، واطّلع على ما صدر عن البرنامج من: الأمانة العامّة لرابطة العالم الإسلاميّ، والأمانة العامّة لمنظّمة المؤتمر الإسلاميّ، ومجمع البحوث الإسلاميّة في القاهرة برئاسة سماحة شيخ الأزهر، والمركز الدوليّ الإسلاميّ للدراسات والبحوث السكّانيّة بجامعة الأزهر.

واطّلع المجلس على الدراسة المقدّمة من اللجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء في المملكة العربيّة السعوديّة. وبعد الدراسة وتبادل الآراء اتّضح للمجلس ما يأتي:

١ - تبنّي هذا البرنامج في ظاهره المشكلة السكّانيّة القادمة والتي سببها في نظر معدّي البرنامج تكاثر السكّان لكثرة النسل أمام قلّة الموارد، ممّا سيؤدّي إلى مشكلة الفقر العامّ حسب زعمهم.

(*) الطائف، ٣٠/٨/١٩٩٤

٢ - قدّم لهذا المؤتمر مسوَّدة وثيقة كبرنامج عمل حسبما وافقت عليه اللجنة التحضيريّة للمؤتمر المنعقدة في نيويورك من ٢٠ إلى ٢٢ نيسان (أبريل) عام ١٩٩٤، وهي تتكوّن من ١٦ فصلًا في ١٢١ صفحة بصياغة تعتمد التصريح حينًا والمفهوم والتلويح حينًا آخر بما يفضي إلى الإباحيّة.

٣ - ركّزت الوثيقة كعلاج لذلك على الدعوة إلى أمرين:

الأوّل: الدعوة إلى الحرّيّة والمساواة بين الرجل والمرأة والقضاء التامّ على فوارق بينهما، حتّى في ما قرّرته الشرائع السماويّة واقتضته الفطرة وحتّمته طبيعة المرأة وتكوينها. وعقدت الوثيقة لذلك فصلًا كاملًا هو الفصل الرابع بعنوان «المساواة بين الجنسين والإنصاف وتمكين المرأة»، وفي مواضع أخرى من الوثيقة كما في الفصل الثاني «المبدأ ٢، والمبدأ ٧» والفصل الثالث «م ١٨، م ٣٠» والفصل الحادي عشر «الأهداف أ، ب، ج» والفصل الخامس عشر «المبدأ ٩».

الثاني: الدعوة إلى فتح باب العلاقات الجنسيّة المحرّمة شرعًا واتّخذت لها من الوسائل الآتي:

أ) السماح بحرّيّة الجنس وأنواع الاقتران الأخرى غير الزواج، والدعوة إلى الإجراءات الكفيلة بذلك «فصل ٢/٧»، و«فصل ٥/٥»، و«فصل ٦/١١»، و«فصل ٦/١٥»، و«فصل ٧/١، ٧/٤٦».

ب) التنفير من الزواج المبكر ومعاقبة مَن يتزوَّج قبل السنّ القانونيّة «وإتاحة بدائل تغني عن الزواج المبكر من قبيل توفير فرص التعليم والعمل» كما في الفصل الرابع «مبدأ ٢١» والفصل السادس «مبدأ ٧ الفقرة ج» و«مبدأ ١١».

ج) العمل على نشر وسائل منع الحمل والحدّ من خصوبة الرجال وتحديد النسل بدعوى تنظيم الأسرة والسماح بالإجهاض المأمون وإنشاء مستشفيات خاصّة له وحضّ الحكومات على ذلك وجعل التكاليف قليلة جدًّا كما في «الفصل ٣/١٣» و«الفصل ٤/ج ٢٧» و«الفصل ٧/ ٣١، ٧/ ٣٧» و«الفصل ٨/١١» و«الفصل ١٢/ ١٤» و«الفصل ١٥/ ١٦».

د) التركيز على التعليم المختلط بين الجنسين وتطويره لأنّه من أعظم

أسباب إزالة الفوارق بين الجنسين وتعويق الزواج المبكر، وتنشيط الاتّصال الجنسيّ كما في الفصل السادس « الهدف ج» والفصل الحادي عشر «الإجراء ٨».

هـ) التركيز على تقديم الثقافة الجنسيّة للجنسين في سنّ مبكرة، من الطفولة والمراهقة كما في «الفصل ٤/ ٢٩» و«الفصل ٦/ ٧/ ب و٥/ ١٥» و«الفصل ٧/ ٥ و٧/ ٣٦».

و) تسخير الإعلام لتحقيق هذه الأهداف كما في «الفصل ١١/ ١٦».

٤ - نتيجة لهذه الدعوة للإباحيّة ومع العلم المسبق بما يترتّب على الانفلات الجنسيّ، ركّزت الوثيقة على الخدمات الصحّيّة التناسليّة والجنسيّة وكيفيّة معالجة ما يقع من الأمراض الجنسيّة والحمل وخصوصًا مرض الأيدز.

٥ - إهمال التعاليم الدينيّة والقيم الإنسانيّة والاعتبارات الأخلاقيّة وعدم إقامة أيّ وزن لها.

٦ - إعلان الإباحيّة ومعاداة الله ورسوله صلّى الله عليه وسلّم ودينه وشرعه، وسلب قوامة الإسلام على العباد، وسلب ولاية الآباء على الأبناء وقوامة الرجال على النساء، وإلغاء ما دلّت عليه الشريعة الإسلاميّة من مقوّمات وضوابط وموانع في وجه الإباحيّة والتحلّل وفوضى الأخلاق والتفسّخ من الدين. ومن خلال توافر هذه المعلومات الموثّقة من نصوص الوثيقة ومضامينها، فإنّها تؤدّي إلى المنكرات والآثار الستّة الآتية:

١ - نشر الإباحيّة وتعقيم البشريّة وتحويلها إلى قطعان بهيميّة مسحوبة الهويّة من الفضيلة والخلق والعفّة والطهارة التي تؤكّد عليها تعاليم الدين.

٢ - هتك حرمات الشرع الإسلاميّ المطهّر المعلومة منه بالضرورة وهي حرمات الدين والنفس والعرض والنسل. فالإباحيّة هتك لحرمة الدين، والإجهاض بوصفه المذكور في الوثيقة هو هتك لحرمة النفس وقتل للأبرياء، والعلاقات الجنسيّة من غير طريق الزواج الشرعيّ هي هتك لحرمة العرض والنسل.

٣ - جميع ذلك تحدّ لمشاعر المسلمين ومصادرة لقيمهم ومثلهم الإسلاميّة.

٤ - وجميع ذلك أيضًا هجمة شرسة ومواجهة عنيفة للمجتمع الإسلاميّ لتحويل ما فيه من عفّة وطهارة عرض وحفظ نسل إلى واقع المجتمعات المصابة بأمراض الشذوذ الجنسيّ والانفلات في الأخلاق؛ وعليه فإنّ مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربيّة السعوديّة يقرّر بالإجماع ما يأتي:

أوّلًا: إنّ ما دعت إليه هذه الوثيقة من المبادئ والإجراءات والأهداف الإباحيّة مخالف للإسلام، ولجميع الشرائع التي جاء بها الرسل عليهم الصلاة والسلام وللفطرة السليمة والأخلاق القويمة وهي كُفر وضلال.

ثانيًا: لا يجوز شرعًا للمسلمين حضور هذا المؤتمر الذي (وضح) من مضمون وثيقة عمله، ويجب عليهم مقاطعته وعدم الاشتراك فيه.

ثالثًا: يجب على المسلمين حكومات وشعوبًا وأفرادًا وجماعات الوقوف صفًّا واحدًا في وجه أيّ دعوة للإباحيّة وفوضى الأخلاق ونشر الرذيلة.

رابعًا: يجب على كلّ مَن ولّاه الله شيئًا من أمور المسلمين أن يتّقي الله في نفسه وفي رعيّته، وأن يسوسهم بالشرع الإسلاميّ المطهّر، وأن يسدّ عليهم أبواب الشرّ والفساد والفتنة، وألّا يكون سببًا في جرّ شيء من ذلك عليهم، وأن يحكّم شريعة الله في جميع شؤونهم. ونذكّر الجميع بقول الله سبحانه: ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم، والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلًا عظيمًا﴾، وبقوله عزّ وجلّ: ﴿أفحكم الجاهليّة يبغون ومَن أحسن من الله حكمًا لقوم يوقنون﴾. والله المسؤول أن يوفّق جميع المسلمين حكومات وشعوبًا لما فيه رضاه، وأن يصلح أحوالهم، ويمنحهم الفقه في الدين، ويعيذهم جميعًا من مضلّات الفتن ونزغات الشيطان، أنّه على كلّ شيء قدير.

التوجّهات العالميّة وتحدّياتها إنسانَ اليوم

رينِه كورتاثَر*

هنالك منطلقات كثيرة يمكن الركون إليها لتحليل ما نلاحظه في البشريّة من توجّهات أساسيّة وتقويمه. فعلامات الأزمنة تنطوي دومًا على نسبة لا بأس بها من الالتباسات، وهي تفسح في المجال أمام الرؤى المتشائمة وأمام الرجاء والتفاؤل على حدّ سواء. إنّ علامات الموت وعلامات الحياة تعيش جنبًا إلى جنب. لذا فإنّ هذا المقال لا يدّعي إبراز وجهة النظر الوحيدة في التوجّهات العالميّة وما تطلقه من تحدّيات لإنسان اليوم، بل إنّه يبغي عرضَ وجهة نظر معيّنة في تلك التوجّهات وتحدّياتها. وإنّي مدرك أنّ نظرتي محدودة: محدودة لأنّها لا تشمل المسألة بكاملها، ولأنّها قد لا تخلو من الانحياز.

وجهة نظري هي وجهة نظر عالِمِ اقتصادٍ تشيليّ ناضَلَ طوال سبعة عشر عامًا لتعود الديمقراطيّة إلى بلاده. كان مستشارًا قانونيًّا لدى النقابات، وجاهد في صفوف حزبٍ سياسيّ، وعمل على إعداد طروحات بديلة لطروحات الحكومة آنذاك، وانتمى إلى الجماعات المسيحيّة في

(*) René Cortázar وزير العمل سابقًا في تشيلي. نصّه المنشور هنا محاضرة ألقاها أصلًا بالإسبانيّة في مدينة هونغ كونغ ضمن إطار مؤتمرٍ عالميّ لجماعات الحياة المسيحيّة، أُقيم بين ٢١ و ٣٠ تموز/ يوليو ١٩٩٤ واشترك فيه ناقل المقال. وقد تُرجِم النصّ - بإذن من صاحبه - كاملًا، باستثناء ما جاء هنا في الصفحة الأخيرة وهو مختصَر.

كنف كنيسته ورعايتها الدائمة. إنّها نظرة إنسانٍ من التشيلي احتفل، في آذار/ مارس ١٩٩٠، بعودة بلاده إلى الديمقراطيّة، وراح يرجو تطوّرها ضمن أُطر العدالة الاجتماعيّة والمشاركة. كما أنّه شغل منصب وزير العمل والشؤون الاجتماعيّة طوال السنوات الأربع التي دامت فيها أوّل حكومة ديمقراطيّة في وطنه، فسعى لعقد اتّفاقات بين العمّال وأرباب العمل، وسنّ قوانين للعمل أكثر عدالة، وتشجيع مبادراتٍ جديدة تؤهّل الشباب العاطلين عن العمل. إنّه شخص مقتنع أشدّ الاقتناع بأنّه لا بدّ لأهدافنا الاقتصاديّة والاجتماعيّة أن تقوَّم دومًا في ضوء ما ينتظره الفقراء. إنّه تشيليّ يثق، بكلّ ما يعمر قلبه من رجاء، بأنّ مستقبل بلاده سوف يكون عظيمًا، وإنّ قلبه يفيض تفاؤلًا ـ على نحوٍ قد يرى بعضهم أنّه غير مبرّر ـ في ما يخصّ الفُرص الجديدة التي يتيحها لنا التاريخ.

لست أدّعي أنّ ما سوف أعرضه الآن من أفكار سيناسب الجميع، فلكلٍّ رأيه، وكلٌّ منّا ينظر إلى العالم من منطلق واقعه الخاصّ. إلاّ أنّي أتوخّى بعث عمليّة تفكيرٍ مشترك تساعدنا على رسم معالم رؤية موحَّدة نرى بها العالمَ الذي نعيش فيه، انطلاقًا من مساهمة كلّ واحدٍ منّا في هذا العمل الجماعيّ. وهاكم مساهمتي:

١ ـ المقدّمة

نعيش في عالم مليء بالمتناقضات. فلئن نظرنا إلى واقع اليوم، رأينا أنّ فيه من الأضواء قدرَ ما فيه من الظلال، وفيه من الحالات ما يختلف كلّ الاختلاف بين منطقة وأخرى. إلاّ أنّنا نستطيع التأكيد، أمام ما يجري بوجه الإجمال على سطح كوكبنا، أنّنا نختتم هذا القرن ولدينا من التفاؤل ما لم يكن لنا أن نتخيّله في نصفه الأوّل، إذ قامت شرقًا وغربًا حكومات ديكتاتوريّة مستبدّة، واندلعت حربان عالميّتان تميّزتا بعنف لم يسبق له مثيل، وعصفت بالاقتصاد العالميّ أزمة من أشدّ ما عرفه التاريخ.

٢ ـ التوجّهات الأساسيّة الخمسة

أودّ الآن أن أرسم، من خلال توجّهاتٍ أساسيّةٍ خمسة نلمسها، بحسب رأيي، في عالمنا، تضارباتِ الواقع الذي نعيش فيه، إلى جانب الإمكانات التي تطلّ في آفاق المستقبل الآتي. فكلٌّ منها يحمل في طيّاته أضواءه والظلال التي تواكب كلَّ تقدّم تاريخيّ بخطواته إلى الأمام وإحجامه إلى الوراء، وتطلّعاته التي قد لا تخلو من الالتباسات.

أ ـ التوجّه الأوّل: الثورة التكنولوجيّة

ما زالت التبدّلات في ميدان التكنولوجيا تُثير دهشتنا، إن لجهة سرعتها أو لجهة ما تأتي به من تجديد.

فالتقدُّم في وسائل الإعلام يُتيح للناس تلقُّف الخبر بطريقةٍ متجدِّدة دائماً من خلال شبكات التلفزة العالميّة. وقد بدأت هذه النزعة تؤثِّر في السياسة والمجتمع كما يظهر ذلك بوضوح في الكثير من البلدان. ومظهر من مظاهر ذلك التأثير هو تضاؤل قدرات النُظُم السياسيّة الدكتاتوريّة أو نخبة البلدان على مراقبة ما يصل إلى الأفراد من أخبار أو تأويلهم إيّاها.

وهذه التبدّلات في وسائل الإعلام والتواصل، تُتيح أيضًا مزيدًا من القدرات للأشخاص، والمنشآت الصغيرة، والجماعات التي لا تتمتّع إلاّ بإمكانات محدودة. فتكاليف أحدث التقنيّات في ميادين التواصل تدنّت، وإن هي ما زالت ترهق كواهل الكثيرين، إلاّ أنّ تلك الاختراعات الحديثة لم تعد وقفًا على البلدان أو المنظّمات الأغنى، بل صارت في متناول الأشخاص أو المنظّمات الأصغر. وعليه يُتاح الآن المجال لهؤلاء كي يضطلعوا بدور أهمّ على الصعد الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة في بلادهم أو منطقتهم. وتلكم هي المفارقة: وسائل التواصل تجعل الاقتصاد والمجتمع أشمل، وفي الوقت نفسه توفّر مزيدًا من الإمكانات للأفراد والمنظّمات الأصغر.

ب ـ التوجّه الثاني: تنامي تيّار الديمقراطيّة

في الربع الأخير من هذا القرن لاحظنا أنّ الديكتاتوريّات التي بدت الأقوى في العالم، سواء الشيوعيّة منها أو اليمينيّة المتطرّفة، كانت في الحقيقة ضعيفة. ورأينا كيف انتقل عدد كبير من هذه الأنظمة السياسيّة إلى الديمقراطيّة أو إلى أوجهٍ من الحكم السياسيّ أقلّ عنفًا وبطشًا. والمسيرة هي، دون شكّ، بطيئة، كما حصل ذلك لدى قيام الديمقراطيّات التي هي الآن مستقرّة. إلاّ أنّ وجهة التبدّل تبدو الآن مجدّدة واضحة المعالم، حتّى إنّنا نلاحظ كيف تسعى الأنظمة غير الديمقراطيّة لإيجاد مبرّر لشرعيّتها في المبادئ الديمقراطيّة، وهي تواجه اليوم، عادةً، مراقبةً من المواطنين أدقّ وأنفذ.

ويرافق الاتّجاه نحو الديمقراطيّة، في كثير من البلدان، مطالبةُ عدد من القوميّات بأن يُعْتَرف بها إذ تسعى للتعبير عن هويّاتها الخاصّة. وهذا ما نلمسه اليوم في عدّة بلدان بأفريقيا، كما أنّ هذا الموقف أشدّ بروزًا في المناطق التي حُرِمت طويلًا التعبيرَ عن تلك الهويّة الخاصّة (أوربّا الشرقيّة، بلدان الاتّحاد السوفياتيّ الأسبق، كاتالونيا في إسبانيا).

ونلاحظ ضرورة الاعتراف بالهويّة الخاصّة، والتعبير عنها، في حياة الجماعات أو التكتّلات التي تكوّن الأوطان. وإنّها لتتجلّى في السعي للمزيد من التركيز على استقلاليّة المناطق في كثير من بلدان العالم، كما في الانتماء إلى التنظيمات التي تُدعى «الوسيطة»: كالنقابات، والتعاونيّات، والجمعيّات القرويّة، والكنائس، والمنظّمات المهنيّة، وجمعيّات أولياء الطلبة، والتجمّعات الرياضيّة أو الفنّيّة. فهذه التنظيمات «الوسيطة» هي، بدورها، نوع من تطوير الديمقراطيّة، إذ تجعلها أكثر جماعيّة، فتوفّر للمواطنين سُبُل المشاركة الأكثر تنوّعًا.

وهذه المسيرة نحو المزيد من الديمقراطيّة، إذ تُتيح ازديادًا في المشاركة، باتت تؤمّن للأفراد والمواطنين، في أيّامنا، أهمّيّة كبرى وتوفّر لهم فُرَصَ الاضطلاع بدور أفعل في تطوير البلاد على الصعيد السياسيّ.

وقد ساعد، إلى حدّ معيَّن، في تثبيت هذه الظاهرة، نهايةُ الحرب الباردة، ممّا أزال النزاع الأساسيّ الذي طالما ناءَ بعبئه على العلاقات الدوليّة وحتّى على الحياة الداخليّة في عدّةِ جماعاتٍ وطنيّة، وسهّل التحرّر السياسيّ في كثير من مناطق الأرض.

والغريب أنّ هذا التطوّر نحو المزيد من الديمقراطيّة، الذي يبدو علامةً إيجابيّةً بنّاءةً من علامات الأزمة ـ خاصّة إذا ما لاحظنا أنّ ازدياد الحرّيّة السياسيّة يصحبه عامّةً احترامُ حقوق الإنسان احترامًا أصدقَ وأفعل ـ هو على طرفَي نقيض مع الصراعات الشرِسة، ذات الطابع العرقيّ، التي رافقت هذا المزيد من الحرّيّة السياسيّة في عددٍ غير قليل من البلدان، كيوغسلافيا السابقة على سبيل المثال. فقد أتاحت نهاية الحرب الباردة نشوء نزاعات متعدّدة الأنواع لا يربط بينها أيّ منطق مشترك.

ويلاحَظ أيضًا، في البلدان الديمقراطيّة العريقة ضمن العالم المعروف بالمتقدّم، متطلّباتٌ جديدة في ما يخصّ النزاهة السياسيّة، وشجب صريح لأنواع الفساد. وتُسْمَع أصوات مدوّية يرفعها المواطنون حول هذه الموضوعات، من إيطاليا إلى اليابان، كما في البلدان النامية كالبرازيل أو فنزويلا. وما يحصل في أيّ من هذه البلدان، يدخل، في اليوم نفسه، بفضل تقدّم وسائل الإعلام، إلى عقر دُورِ سكّان البلاد التي تعاني من مشاكل مماثلة، ممّا يكوّن نظرةً شاملةً لما هو مقبول أو غير مقبول من جهة تصرّفات السلطات في الدول المعنيّة. وفي جميع البلدان يتزايد طلب تحسين نوعيّة السياسة، أي تحسين نوعيّة الأشخاص وعلاقاتهم بالأشخاص الآخرين.

تلكم هي الظاهرة التي نريد أن نبرزها: إنّ تطوّر السياسة، وخاصّة تنامي تيّار الديمقراطيّة، والمطالبة الجديدة بتحسين نوعيّة السياسة، أولت الأشخاص دورًا أهمّ، وبيّنت ضرورة ازدياد علاقاتهم بالأشخاص الآخرين.

ج ـ التوجّه الثالث: التطوّر

إنّ أقصى درجات التضارب، وأقوى تيّارات التفاؤل والتشاؤم، وأبرز تعايش بين الأضواء والظلال، نجدها في التوجّه الثالث هذا، أعني التطوّر.

فمن جهة، ثمّة التفاؤل بالتقدّم، إذ تتأكّد اليوم، في الكثير من مناطق العالم، ثقةٌ أكبر بإمكانيّة التطوّر. ومن أهمّ أسباب ذلك التفاؤل التقدُّم الذي أحرزته بلاد منطقة آسيا المجاورة المحيطَ الهادي. فتلك البلدان نعمت، منذ نحو ربع قرن، بنموّ فاقت وتيرتُه وتيرةَ نموّ البلدان الغنيّة ثلاثة أضعاف. وفي الوقت نفسه تتوزّع مداخيلها على نحوٍ أعدل ممّا هو عند الأخرى، فيُترجَم بتقلّصٍ كبير في الطبقة الفقيرة. ومنذ أقلّ من ثلاثين سنة كان إنتاجها يوازي نصف إنتاج الولايات المتّحدة وثلث إنتاج أوروبّا، في حين سيتجاوزهما في آخر هذا القرن. وزخمُ هذه البلدان لا يقتصر على ميدان الاقتصاد، بل إنّه يزداد قوّةً في ميدان الثقافة أيضًا.

والجدير بالذكر أنّ هذه الدول لا تملك ثروات طبيعيّة كبيرة، بل العكس هو الصحيح. ولم تُعطَ على نحوٍ مفاجئ هباتٍ ماديّةً أتاحت لها تكوينَ رؤوس أموال عظيمة. إنّها مجتمعات نجحت في تنظيم عملٍ خلّاق على الرغم من الظروف الصعبة جدًّا التي غالبًا ما رافقته؛ مجتمعات توصّلت إلى أن يزيد الأشخاص فيها جهدهم في التوفير من أجل الأجيال المقبلة، وكوّنت شعوبها بطريقةٍ تساهم بعملها الخلّاق هذا في دفع عجلة النموّ، ونظّمت مختلف أوجه حياتهم الاجتماعيّة في هذا السبيل.

وها إنّ التقدُّم يأخذ طريقه إلى عدّة بلدان في أمريكا اللاتينيّة أيضًا، وهي المنطقة الثانية في العالم نسبةً إلى ازدياد النموّ، مع ميّزاتها الخاصّة، طبعًا.

وفي مقابل هذا الواقع، وخلافًا عنه، تلفت النظرَ حالةُ بلدان أُخرى كثيرة في العالم، وهي لا تعيش في ترقّب التقدُّم، بل في اليأس بسبب فقرها المتزايد وانعدام الفرص المتاحة لها. وهذا ما يحصل، على سبيل

المثال، في عدد كبير من دول أفريقيا وآسيا بعد أن انخفض فيها الدخل الفرديّ طوال العقدين المنصرمين، وزاد فيها الفقر في حين ازداد دينها الخارجيّ، وهي تواجه مشكلات خطيرة في شؤونٍ حيويّة كمثل التربية وسوء تغذية الأطفال. وفي بلدان أخرى من تلك المناطق عينها، نلاحظ، إلى جانب مواطن التشاؤم التي ذكرناها، أضواءً تبعث على التفاؤل بمستقبلها. ولكن نلاحظ فيها خاصّةً وفرةً من المواهب، والتقاليد، والقيم الثقافيّة والإنسانيّة، ممّا يؤمّن رفدًا لا بديل عنه لتنمية بشريّة أشمل وأكمل.

وإلى جانب تفاؤل الكثير من البلدان واتّساع رقعة نموّها، وكذلك إلى جانب مراوحة بلدانٍ أخرى كثيرة وشعورها بالحرمان، هناك في عدّة بلدان متطوّرة، لاسيّما في أوروبّا، إحساس بأنّ نمط التعصرن المتّبع قد استُنفِدَ، وبأنّه يجب، إلى حدّ ما، وضعُه موضعَ التساؤل. فقد بدأ الناس ثمّة يشكّون في المستقبل وفي عمليّة تجميع الثروات التي تعطّل الطبيعة وتضعف الجماعة. وكثيرون يبحثون، وإن في شيءٍ من عدم الوضوح، عن بدائل الطريق المتّبع حتّى الآن.

وبالعودة إلى السلبيّات التي ذكرناها آنفًا في ما يخصّ النموّ، فإنّها ظاهرة لا في البلدان التي لم تستطع إلى الآن ولوج باب التطوّر وحدها، بل في تلك التي تتقدّم أيضًا، فلا تزال قائمةً فيها مشكلاتٌ بسبب غياب العدل والعدالة. والفوارق بين الأغنياء والفقراء ما زالت تزداد في جهات كثيرة من العالم سواء المتقدّم أو الذي ما برح في طور النموّ. وما لم تطبَّق شروط العدالة، فلن يتحقّق أحدُ أهمّ أهداف التطوّر، وأحد المطالب الأساسيّة ليستطيع التطوّرُ أن يستمرَّ عبر الزمن. فالتطوّر الدائم يفرض أن يتوصّل أعضاء المجتمع إلى توافقات أساسيّة في التوجّهات الاقتصاديّة والاجتماعيّة الكبرى، وأن يخلقوا جوًّا من التعاون بين أهمّ الفاعلين على الساحة الاجتماعيّة والسياسيّة. وهذا التعاون وهذه التوافقات الأساسيّة لا يمكنها أن تقوم ما لم يستفد مختلف قطاعات المجتمع من التقدّم على نحوٍ عادل. لذا فليست العدالة قيمةً بحدّ ذاتها فقط، بل إنّها فَرْض لازب ليمكن حكم البلاد ولتثبت تلك البلاد في نموّها.

وما دمنا نأتي على ذكر النموّ، لا مناص من التنبّه إلى المخاطر الناجمة عن تدهور حالة الطبيعة والبيئة: فالهواء والمياه تُلوَّث، والثروات الطبيعيّة تُستغَلّ دون رويّة، وقد نخلّف للأجيال اللاحقة عالمًا أشدّ تشويهًا من الذي ورثناه عن آبائنا. ولكن، والحمد لله، ثمّة وعيٌ متنامٍ لما يتوجّب علينا من احترام الطبيعة. وكذلك الأمر في ما يعود لا إلى ضرورة العمل في سبيل التنمية وحدها، بل من أجل «تنمية دائمة»، أعني تنمية تتناسب والمحافظة على الثروات الطبيعيّة التي سنبقيها إرثًا لأجيال المستقبل.

وهناك موضوع آخر يحمل على الارتياح، هو ظهور وعي من نوع آخر، وإن بطيئًا، يشدّد على أنّ التنمية لا ينبغي أن تقتصر على المادّيّات، بل يجب أن تطال أهدافًا أخرى أيضًا غيرَ اقتصاديّة، كمثل عدم التفرقة، والحياة الديمقراطيّة، والمشاركة. ومن هذا المنطلق يجري الكلام الآن أكثر فأكثر لا على ضرورة «التنمية الدائمة» فقط، بل على «التنمية الإنسانيّة الدائمة».

فالأمر الأساسيّ الذي نريد التركيز عليه في ختام هذا المقطع، هو الآتي: في خضمّ قضايا الفقر المتفشّي، وحالة العوز التي ينوء بها الكثيرون، والملابسات المنوطة بمثل هذه التطوّرات التاريخيّة التي نشاهدها، ثمّة ولادة أمل جديد بالتقدّم وبنموّ إنسانيّ دائم. ويبدو أنّ هذه الظاهرة لم تعد مرتبطة بالثروات الطبيعيّة وحدها، ولا بالتوصّل السريع إلى الغنى المادّيّ، بل بالأشخاص، وبقدرتهم الخلاّقة، وبنوعيّة علاقتهم بالآخرين والطبيعة.

د ـ التوجّه الرابع: النزعة إلى الشموليّة

إنّ سَيْر العالم نحو مزيد من الشموليّة يدعو إلى العجب حقًّا. فوسائل الإعلام تبيّن لنا أنّ كوكبنا يصبح يومًا بعد يوم، وفي كثير من النواحي، أشدّ وحدةً وتكاملًا، علمًا أنّه، من نواحٍ أُخرى، يبدو على كثير من الاختلافات والتناقضات.

وهذا ما نلمسه، مثلًا، في ميدان الاستهلاك: فثمّة صُعُد من هذا القبيل، ونماذج، تُصبح أكثر فأكثر انتشارًا وتشابهًا عند بعض الناس، في حين يقبع بعضهم الآخر في حالة مَن يكاد لا يسدّ رمقه.

نذهب إلى هونغ كونغ نجد فيها المنتوجات والثياب والأطعمة والموسيقى التي نجدها في باريس والقاهرة وبوينس آيرس. وهل من مدينة كبرى في العالم لا يمكنك أن تأكل فيها الهَمْبُرغر، أو تشرب الكوكا كولا، في حين تستمع إلى موسيقى الرُوك أند رُول الإنكليزيّة وأنتَ لابس بنطالًا من الجِينس، ثمّ تعود إلى منزلك في سيّارة تُويُوتا وتشاهد على تلفازك برنامج سِي إنْ إن C N N لتتعرَّف إلى ما يجري في أنحاء المعمور؟.

وهذه النزعة إلى الشموليّة لا تُلاحَظ في الاستهلاك أو نمط الحياة فقط، بل في نواحٍ أُخرى من الوجود البشريّ أساسيّ وأهمّ. فهناك مبادرات، شموليّة الأبعاد، تُطلَق للدفاع عن حقوق الإنسان، لتنمية الثقافة، لبناء جماعة عالميّة مبنيّة على روحانيّة مشتركة. فالشبيبة الطالبة المسيحيّة، أو الشبيبة العاملة المسيحيّة، أو فِرَق السيّدة للعائلات المسيحيّة، هي من الحركات الساعية إلى الشموليّة.

ولكن، إلى جانب هذه النزعة إلى الشموليّة في الاستهلاك، والدورة الاقتصاديّة، والتكنولوجيا، والإعلام، والأيديولوجيّات، والكثير من القيم الأخلاقيّة، بدأت تترسّخ في ذهنيّة أكثريّة الناس، ضرورة الاعتراف بثقافاتهم الخاصّة، وأذواقهم وعاداتهم، وأعمالهم وأديانهم وجنسيّاتهم، وأعراقهم ولغاتهم. ويومًا بعد يوم تُطلّ علينا، أو تعود إلينا بعد مدّة احتجاب، قوميّاتٌ وإثنيّات وثقافات ولغات محلّيّة لم تكن قبل ذلك في واجهة الأحداث. فنحن نعيش بين قوّتين، إحداهما جاذبة تسعى لصَهرنا في كيانٍ واحد، والأخرى نابذة تسعى لأن تعوِّض من الأولى، أو أن توازنها، بإعادة تأكيد هويّتنا الخاصّة ومعنى انتمائنا.

ومع اندماج الأسواق في أسواق أُخرى تكبُر يومًا بعد يوم، تظهر حسناتُ المنشآت والبلدان الأصغر حجمًا، فيتجلّى ذلك بالمفارقة التالية: في عالم يزداد شموليّة، يكتسب الشركاء الأصغر، يومًا بعد يوم، أهمّيّة أعظم. وأسباب تلك النزعة (التي تُرجمت عمليًّا بمزيد من الفوائد تنالها المؤسّسات الأصغر حجمًا، وبميلٍ إلى تحجيم المؤسّسات الكُبرى أو إبطالِ مركزيّتها) مختلفة:

- إنّ تقليل الحواجز في وجه المبادلات التجاريّة، أفاد المؤسّسات والبلدان الصغرى، لأنّ ذلك الأمر أتاح لها دخولًا أسهل إلى الأسواق، وكان قبلًا من نصيب المؤسّسات والبلدان الكبرى دون سواها، إذ كانت وحدها قادرةً على دفع ثمن حلّ المشاكل القانونيّة والإداريّة التي تعترض دخولها.

- سبُل وصول المؤسّسات والبلدان الصغرى إلى أحدث التكنولوجيّات في المعلوماتيّة ووسائل التواصل، وكانت قبلًا في متناول البلدان والمؤسّسات الكبرى فقط.

- من الأسهل على المؤسّسات الصغرى إعادة تنظيم ذاتها وتجديد ما يجب تجديده عندما تمسّ الحاجة إلى ذلك.

- وأخيرًا، من الأسهل على العمّال، في المؤسّسات الصغرى، أن يشعروا بأنّهم أعضاء في عمل مشترك، مع ما يتبع ذلك من نتائج في الحسّ بالمسؤوليّة وعمليّة الإبداع.

وفي المستقبل، سوف نلحظ انخفاضًا في نموّ المؤسّسات الكبرى وتزايدًا في التحالفات الإستراتيجيّة بين المؤسّسات الصغرى. وإنّنا نلحظ منذ اليوم أنّ أكثر من نصف صادرات الولايات المتّحدة الأميركيّة هي من إنتاج مؤسّسات تضمّ أقلّ من عشرين عاملًا.

ومن نتائج هذه العمليّة أنّه قد أصبح الفردُ يومًا بعد يوم، وكذلك

المؤسّسةُ الصغيرة ولكن الفعّالة، والبلدُ الصغيرُ المساحة، والمدينةُ أو الجماعة المحلّيّة، الأوفر حظًّا لمواجهة المنافسة في المجتمع الشموليّ.

إنّها المفارقة التي أردنا ونريد التشديد عليها: في عالم يزداد شموليّةً، وتجانسًا من عدّة نواحٍ، نرى أنّ الأشخاص، والجماعات بمقتنياتها الثقافيّة الخاصّة، والمنظّمات الصغرى، قد ازدادت أهمّيّتها ازديادًا كبيرًا.

هـ ـ التوجّه الخامس: مجتمع المعرفة والتنظيم

سبق أن أشرنا إلى أنّ عنصرًا مهمًّا جدًّا من عناصر التوجّهات التي نحن بصددها، هو ظهور المعرفة والإبداع كفاعلَين أساسيَّين في عمليّة التنمية. وهذا يخلق تبدّلًا، فيتمّ الانتقال من «مجتمع رأسماليّ»، حيث الفاعل الأساسيّ هو الرأس المال الماديّ والماليّ، إلى «مجتمع المعرفة»، حيث الفاعل الأساسيّ هو قدرة الكائن البشريّ على الخلق، وحيث لا يكون التوظيف ذلك الذي يتمّ في الأرض أو الآلات، بل في الأشخاص أنفسهم. وإن كان مِثالُ المجتمع في العصر الوسيط الفارسُ الإقطاعيّ، وفي المجتمع الرأسماليّ الإنسانُ البرجوازيّ، فإنّه، في مجتمع المعرفة، الشخصُ المتعلّم القادر على المساهمة بمؤهّلاته وإبداعه.

ولكي تصبح تلك المعارف منتِجة، يأتي دور التنظيم، أو قُلْ التنظيمات، التي تتكوّن حول مختلف المهمّات كمثل ما ينشأ لدى تصنيع منتوجٍ معيَّن، أو إبداعِ تعبيرٍ فنّيّ، أو نَشْرِ معتقدٍ ما. والتنظيم أداةٌ فستكون فعّالةً بقدر ما تكون متخصِّصةً لإنجاح وظيفتها. ولا شكّ أنّ التنظيمات، في مجتمع المعرفة، سوف تقوم بدور أشدّ تأثيرًا من الذي قامت به في الماضي.

فالأمر الذي نريد إبرازه هو أنّ مفتاحَ المستقبل المطلّ علينا، مرادفه المعرفة والإبداع، ولا يمكن فصله عن الأشخاص. والمفتاح هو أيضًا

التنظيم، والتنظيم هذا إنّما يُبْدِع الأشخاص بواسطة اللجوء إلى تقنيّات تكون في خدمة الأشخاص. ويمكن القول على سبيل الخلاصة إنّ جوهر الزمن الذي نحيا فيه إنّما هو الدور الجديد المركزيّ الذي أُنيط بالشخص وعلاقته بالأشخاص الآخرين.

٣ ـ العودة إلى الأساس

نعود إلى ما هو أساسيّ فنقول: المطلوب لأجل مستقبل الإنسانيّة هو أن تزداد مع الأيّام نوعيّة الإنسان الشخص ونوعيّة علاقاته بالآخرين والطبيعة. تلك هي النتيجة البادية من خلال التوجّهات الخمسة التي عرضناها.

٤ ـ الرايات الجديدة والقديمة

ولئن كان الأساس المطلوب هو الإنسان ونوعيّته، فثمّة سؤال يُطرَح علينا: ما هي المُثُل التي يجدها الناس في هذا العالم الجديد الطالع علينا؟ هل هي مناسِبة وضروريّة لنكون على مستوى الإمكانات والمسؤوليّات الجديدة؟

أ ـ رايات العالَم أو مُثُله

إنّ واقع البلدان مختلف بين بلد وبلد، إلاّ أنّ التوجّه نحو الشموليّة الذي يقتحم البيوت والأُسَرَ في الولايات المتّحدة أو هونغ كونغ، في أثينا أو ريو ده جنيرو، يتجلّى في ظهور مُثُلٍ أو راياتٍ ينضوي إليها الناس فيوجّهوا بها حياتهم. ومن تلك الرايات التي تستقطبهم بالأفضليّة «الطمع بالمال (...) وحبّ المجد العالميّ الباطل (...) والكبرياء الشديدة» (رياضات إغناطيوس ده لويولا، الرقم ١٤٢). علمًا أنّ شهوة المال ومجدِ الحياة الدنيويّة لا تستحوذ علينا بعنف ظاهر، بل تتّخذ صورة السعي للَّذّة والرفاهة وهما في الظاهر أقلّ تطرّفًا من الأهواء التي استبدّت بالإنسان في عصور سابقة.

وتلك الرايات التي تُعرَض علينا تولِّد نوعين من ردّات الفعل: من جهةٍ ثمّة حيرةُ فئةٍ لا بأس بها من سكّان البلدان الفقيرة، فهم يجاهدون للبقاء على قيد الحياة، وفي نظرهم تبدو أسباب اللذّة والرفاهية من ضروب الخيال لا سبيل إلى بلوغ عتبتهما؛ ومن جهة أُخرى هناك فئة من الإنسانيّة لا تقلّ عددًا عن الأُولى، جعلت من تلك الرايات آلهةً معبودةً توجّه قراراتها، لا بل شرعت تكوِّن معنًى معيّنًا للحياة.

ولا حاجة للإشارة إلى أنّ الذين اختاروا هذه الرايات معاييرَ أساسيّةً لتوجيه حياتهم - وغالبًا بحماسةٍ بالغة وكثيرٍ من التضحيات! - لم يجدوا السلام والتعزيات المرجوّة، بل الفراغ والشعور بالحرمان فقط. وقد اكتشفوا أنّ السعي إلى «ما سيملكون»، لا إلى ما «سيكونون»، يُفضي بالفقراء وقسم كبير من العالم المتخلّف إلى الشعور بالحرمان والألم، وبالأغنياء وقسم كبير من العالم المتقدّم إلى الشعور بالحرمان أيضًا والاستلاب.

ولكن لعلّ أحكمَ الرايات سيطرةً على عالمنا الحاضر، وأبلغَها إيذاءً، تلك التي شعارها غياب معنى الحياة. فما يتهافت عليه الناس هو التنمية، والتكنولوجيّات، والشموليّة، والمعارف، وجميعها أدوات يُنتَظَرُ منها أن تكون فعّالةً في خدمة الإنسان، وجميعها أدوات بوسعها زيادة حرّيّة الأشخاص واتّكالهم على ذواتهم. ولكن بعد ذلكَ لا يعرفون ماذا يفعلون بتلك الحرّيّة، ويقفون حيارى لا يدرون في أيّ اتّجاه يتّجهون، وأيّ توجُّه وأيّ معنى يرسمون لحياتهم الشخصيّة والجماعيّة.

إنّ رايات العالم لم تكتفِ بأنّها أوصلت أتباعَها إلى الشعور بالحرمان، بل - ونظرًا إلى الدور المهمّ الجديد الذي أُنيط بالشخص ونوعيّة علاقته بالناس، ونوعيّة علاقة هؤلاء بالطبيعة والبيئة - إنّها تحوّلت إلى أجوبة غير شافية وغير مجدية لبناء مستقبلٍ مليء بالآمال للجميع. فالعالم يُطالب الديمقراطيّة بأن تتّخذ لها قادةً يتميّزون بالكفّ النظيف والضمير الحيّ، قادةً يعملون في سبيل الصالح العامّ، كما يُطالب عمليّة

التنمية بأن تواجه التحدّيات، كالفقر والعدالة، وأن تحترم الطبيعة وهويّة مختلف الجماعات. ويطالِبُ مجتمعَ المعرفة أن يكوِّن الأشخاص تكوينًا شاملًا متكاملًا. وكلّ ذلك صعب، لا بل مستحيل، إذا اتّجه الكائن البشريّ نحو اللذّة والكماليّات النافلة فحسب، وعاش بدون أن يتحلّى بإدراك معنى حياته إدراكًا واضحًا.

ب ـ راياتُ الإيمان

أمّا نحن، فإنّنا على علم بأنّ هناكَ راياتٍ أُخرى ترفرف على «الفسحة العظيمة في ناحية أُورشَليم» على حدّ ما رواه القدّيس إغناطيوس في رياضاته (الرقم ١٣٨)، رايات تدعو إلى «اعتناق الفقر الروحيّ (...) وتحمّل العار والهوان لأنّه من هذين الأمرين ينجم التواضع» (الرياضات الروحيّة، الرقم ١٤٦)، وفوق كلّ شيء رايات تطلق النداءات، وتكلّمنا على واجب الرسالة، وعلى الدعوات الشخصيّة والجماعيّة، وتعطي الحياة معناها الحقّ ومذاقها اللذيذ، راياتٍ تكلّم الناس على ما يكونون أكثر منها على ما يملكون.

إنّها رايات تدخل بيوتنا من باب الإعلام، وينبغي أن نحسن التمييز بين غثّها وسمينها كما يُمَيَّز بين الحنطة والزؤان. وهي تخبرنا عن بطولات البشر، عن أُناس لا يسعون فقط للرفاهية، بل يقتربون من آلام إخوتهم ليثبّتوا التزامهم التضامنَ بين البشر، وتخبرنا عن الحياة التي تُوقَفُ على خدمة الآخرين، وعن سياسة الثقة بدلَ سياسة الادّعاءات والأحقاد. إنّها رايات تخفق في يدَي إنسانٍ من أفريقيا (مَنديلا) قضى ثلاثين سنةً من عمره في السجن وخرج مستعدًّا ليشدّ، مصافحًا، على أيدي سجّانيه، فيُتيح بذلك الحياةَ الجماعيّة لكلّ شعبه. إنّها الرايات التي تخفق في أيدي عدد كبير من النساء والرجال، في جميع قارّات أرضنا، وهم مستعدّون للصفح عن الإساءات والجراحات فيجعلوا الرجاء ممكنًا.

هؤلاء الأشخاص الذين يخدمون تلك المُثُل، ودافعهم تنمية الكيان أكثر منه تنميةُ الأموال، هم الذين يستطيعون بثَّ حياة جديدة في

الديمقراطيّات القديمة المتأرجحة بين الخمول والخيبة، كما يقدرون على خلق هويّات جماعيّة وحكوماتٍ نزيهة فعّالة في الديمقراطيّات الناشئة. إنّهم خير مَن يحسن تحقيق التنمية في جوّ من العدالة بالتزامهم السخيّ سبيلَ التخفيف من أعباء الفقر، ويرفع صوتهم عوضًا من الذين لا صوت لهم. إنّهم الذين يبدّئون التعاون على الخلافات التي تنشأ طبيعيًّا في الحياة الاجتماعيّة. إنّهم الأشخاص الذين يستطيعون الإفادة من الشموليّة المتنامية في العالم فيسخّروا الطاقات الضخمة، التي تتوافر في وسائل التواصل الحديثة، ليكوّنوا جماعةً أكملَ إنسانيّةً.

ومن هنا نفضي إلى ما هو دورنا العمليّ ومواجهتنا التحدّيات.

٥ ـ التحدّيات التي تواجه إنسان اليوم

من المفيد التميز بين ما هي تحدّيات الأفراد وتحدّيات المجتمعات.

أ ـ التحدّيات في مواجهة الأفراد

نتساءل، نحن ذوو الرغبات الحسنة، ماذا يمكننا القيام به إذ نقف عند منعطف في تاريخ البشريّة؟ كيف السبيل إلى قراءة علامات الأزمنة لنكون على مستوى الفُرَص والتحدّيات التي تواجهنا؟

من الواضح أنّ المهمّات والتحدّيات التي ذكرناها تعني في الدرجة الأُولى أصحاب المسؤوليّات الكبرى في الدولة والمؤسّسات الاقتصاديّة والمنظّمات الاجتماعيّة. لا شكّ أنّ هناك تحدّيات تقف لهم بالمرصاد، كالنضال ضدّ الفقر، والجهاد في سبيل حسن الأداء السياسيّ، والتعاون في المجتمع، واحترام الطبيعة. ولكن، في ما يخصّنا نحن، ما هي مهمّتنا؟ ما هي مهمّة الآخرين الذين ليسوا في مناصب مَن ذكرناهم؟

لا شكّ أنّ أعظم تجربة تعترضنا عندما نعرف أنّ أمامنا تحدّيات خطيرة ونسمع مَن يدعونا إلى أن نكون في مستوى المهمَّة، أن نقول: «ما قد أفعله هو دون أهمّيّة تُذكر. فالمهامّ تعود إلى المهمّين، مَن لهم

مسؤوليّات في المجتمع، والتحدّيات هي للقادة وليست لي أنا الفلاّح، أنا الموظّف في مكتب، أنا أمينة السرّ. وجهودي لن تبدّل شيئًا، فقد تكون مهمّة إذا ما قيست بشخصي، ولكنّ المجتمع لن يجني منها شَرْوَى نقير، أيًّا كان الهدف الذي أتوخّاه».

فبهذه المناسبة أودّ أن أبدي ملاحظتين. أُولاهما أنّنا نعيش في عالم يبدو أنّه في غاية القوّة بتبدّلاته التكنولوجيّة، ومساراته السياسيّة الخطيرة، ونموّه الملحوظ، وشموله المطّرد، إلاّ أنّه أيضًا، كما سبق أن قلناه غيرَ مرّة، عالم مرتبط أكثر فأكثر بالأشخاص وعلاقاتهم. وقد برهنت الخبرة، في مناسبات عديدة، أنّ أفرادًا أو مجموعات صغيرة من الأشخاص يتمتّعون بنظرة واضحة إلى رسالتهم، ويحسنون استعمال الطاقات الجبّارة المتوفّرة في وسائل الإعلام والتواصل، لقادرون على التأثير في الأوضاع الراهنة، أو أقلّه على إيصال رسالتهم، بقوّة وبما يناسب الأحوال، إلى الملايين من الناس الآخرين. فهل ندرك ما هي الوسائل التي يضعها العالم في متناولنا لتكثير وزناتنا في مضمار الحياة اليوميّة؟ وهل نستعمل، لخدمة مُثُلنا «ورايتنا»، أنجع الوسائل المتاحة لنا؟

ولكن ثمّة ملاحظة ثانية، وإخالها تذهب إلى ما هو أبعد:

فما هو مقياس فعّاليّتنا؟ هل مسؤوليّة النائب في مجلس الأمّة جسيمة، ومسؤوليّة أمينة السرّ صغيرة؟ هل مسؤوليّةِ الموظّف في المصرف ليست بذات شأن، ومسؤوليّة عضو مجلس النقابة شأنها خطير؟ هل هذا تعريفنا ما هو كبير وما هو صغير؟

لقد شدّدنا على أنّ مستقبل البشريّة يزداد ارتباطًا يومًا بعد يوم بما يمثّله الإنسانُ الفرد، ونوعيّةُ العلاقات بين الناس، وبينهم وبين الطبيعة. ومن هذا المنطلق نحن أمام دعوة موجّهة إلى الجميع، لا إلى بعض الأفراد فقط. فنوعيّة الحياة الديمقراطيّة ليست منوطةً بالقوانين التي يسنّها النائب في البرلمان وحسب، بل بما يُظهره الموظّف في الدوائر العامّة من نزاهة ولطافة لدى قيامه بمهامّه. ونوعيّة عمليّة الإنتاج ليست مرتبطةً بالبرنامج

الذي يحقّقه كبار الكوادر وحسب، ولكن أساسيًّا بالتجديد الناتج ممّا يقوم به العمّال من عمل مشترك. فحصيلة أعمالنا مرهونة بعمل كلّ واحد منّا.

وإن تناولنا المسألة من وجهةِ نظرٍ أقربَ إلى جوهر الأمور، فيكفي أن نلاحظ عمل الله في التاريخ لنكتشف أنّه، في مفهوم المسيحيّة، لا قيمة البتّة للتمييز بين المسؤوليّات الكبرى والصغرى، وهذا التمييز هو الحجّة التي يلجأ إليها غالبيّةُ المتهرّبين من القيام بواجباتهم تجاه التاريخ ونداءاته. أمّا نحن فسيّان عندنا المسؤوليّات التي يبدو أنّها كبيرة أو صغيرة. وهذا ما تعلّمناه من مريم العذراء. ففي ذات يوم من أيّام زمانها، وفي قريتها الصغيرة، قالت «نعم»، كلمةً لم يسمعها إلاّ شخص واحد. وكان عملها في ظاهره تافهًا عاديًّا. ولكن، بعد انقضاء ألفَي سنة، لا أحد يذكر الملوك أو أصحاب المناصب التي بدت في زمانهم خطيرة، في حين لا يزال ملايين البشر، حتّى اليوم، وبفضل هذه النّعَم، يبدّلون حياتهم ومجراها.

ثمّ، على افتراض أنّنا لم نُدرك حتّى الساعة أنّه ليس هناك من مسؤوليّات جسيمة أو وضيعة، فلنا في مَثَل يسوع بن مريم أبلغ حجّة: لقد كان نجّارًا، من عامّة الناس، ولم نعرف من أخبار حياته إلاّ ما جرى له في السنوات الثلاث الأخيرة من مجموع سنيه الثلاث والثلاثين. إلاّ أنّنا نعرف في المقابل أنّه لم يقم بأعماله الخلاصيّة في الأعوام الثلاثة الأخيرة وحدها، بل طوال بقيّة ما سبقها، أي أنّه في حين كانَ يلعب مع أطفال قريته، أو يعالج الخشب مع يوسف، أو يحيا حياته في العائلة أو الجماعة أو القرية، كان يخلّص البشر، وإذ كان يقوم بأعمالٍ تبدو وَضيعة، كان يقوم بأعظم عمل عرفَتْه الإنسانيّة. فلا شكّ أنّ أمامنا هنا إشارات تدعونا إلى مراجعة طريقتنا في تقويم ما هو كبير أو صغير.

أضف إلى ذلك أنّه لمّا اختار الناصريّ تلاميذه، اصطفاهم من بين صغار هذا العالم، «ذوي المسؤوليّات الصغيرة». كان بوسعه أن ينوّع مستوى رفاقه هؤلاء، ولكنّه آثر أن يكونوا جميعًا ممّن لم يتحمّل إلاّ المسؤوليّات المحدودة لئلاّ يستطيع أحدهم التهرّب، فجميعهم سواسية.

ويقيني أنّه، والحالة هذه، لا يجوز لنا التخوُّف من الالتزام والاختباء وراء قولنا: مساهمتي غير ذات شأن! على كلٍّ منّا تحمُّل مسؤوليّاته ساعة تتّضح له، فجميعها مهمّ إذا ما ثبت لنا أنّها من وحي الله.

ب ـ التحدّيات في مواجهة المجموعات

يواجه المجموعات تحدّيات شبيهة بالتي تواجه الأفراد. ولكن يتوجّب على المجموعات أن تتحلّى خاصّةً بحاسّة التميز. من أهمّ ما خلّفه لنا القدّيس إغناطيوس في رياضاته الروحيّة، تشديده على التميز في كلّ شيء. فما من عمل جادّ ما لم يسبقه ويواكبه ويتبعه الموازنة بين الأمور واستشعار ما هو الأفضل للخدمة الفضلى. ولا شكّ أنّ كلّ مؤسّسة علمانيّة تلجأ إلى هذا التميز وإلاّ خبطت في سُبُلها خبطَ عشواء، بيد أنّ التميز في ضوء الروح وسعيًا لما يخدم مجدًا لله أعظم، هو أشدُّ فعّاليّةً وأضمن في ما يخصّ دوافعه ونتائجه.

وهناك تحدّ آخر ينتظر الجماعات، لاسيّما المسيحيّة منها، وهو أن تكون على بيّنة من هويّتها الخاصّة وأمينةً لها. فالخطر الذي يتهدّد الكثير من جماعاتنا هو ابتعادنا عن اختصاصها وروحيّتها الخاصّة. على كلّ جماعة أن تقوم بدورها التي من أجله دُعِيَت، دون الضياع في متاهاتٍ لا قِبَل لها بها. فالمطلوب أن يكون كلٌّ واحدٍ في مكانه، على أمل أن يكون في كلّ مكانٍ واحدٌ.

* * * * *

وفي الختام يحقّ لنا أن نوجز مرّة أخيرة ما ردّدناه: في مواجهة عالم يسير نحو المزيد من الشموليّة، لا بدّ من تذكيره بأنّه لا مناص له من احترام الفرد وقِيَمه، الفرد ورسالته، الفرد في مجانستِهِ الأفراد الآخرين، ومجانسته الطبيعة التي وَهَبنا الله إيّاها، الفرد الذي يكتشف ما في وجوده وتاريخه وتاريخ البشريّة من معنًى عميق.

(ترجمة الأب كميل حشيمه)

إستقلال الإنسان والأخلاق في المجتمعات العصريّة

صلاح أبو جوده اليسوعي*

المقدّمة

يتميّز الفكر المعاصر بتشديده على استقلال الإنسان، وهذه دعوةٌ لها وقْعُها في الحياة الأخلاقيّة، فإنّ ملامحها تتبدّل بسرعة وتختلف باختلاف إمكانيّة كلّ إنسان أن يختار نمط الحياة الذي يريده.

وما يميّز هذه الدّعوة ـ على رغم ما تولّده من تعدّديّة ـ هو الرّفض لكلّ شكل من أشكال التبعيّة، مع ازدياد القناعة بأنّنا نعيش في عصر لم يعد يحتاج الإنسان فيه، لا إلى وصيّ ولا إلى قواعد الماضي الأخلاقيّة أو قوانينه.

أمام هذا الواقع يمكن أن نطرح أكثر من سؤال:

هل تعيش المجتمعات المعاصرة، لاسيّما المتطوّرة منها، أزمة أخلاق أم أنّها تتّخذ لنفسها وجهًا أخلاقيًّا جديدًا مبنيًّا على استقلال الإنسان؟ وهل استقلال الإنسان الأخلاقيّ أمر إيجابيّ أم سلبيّ؟ وهل يعني ذلك الاستقلال عدم الحاجة إلى أخلاقيّة مشتركة ولا إلى أخلاقيّة الماضي؟

هدفنا في هذا البحث هو السعي للإجابة عن هذه التساؤلات.

(*) مركز التراث العربيّ المسيحيّ، للتوثيق والبحث والنشر-بيروت.

وكنقطة انطلاق، سنحاول أن نستقصي الجوانب التاريخيّة الأساسيّة التي تميّز الدّعوة إلى الاستقلال، لتوضيح مضمونها التقليديّ، فنستطيع بالتالي إظهار الجديد الذي أتى به الفكر المعاصر في هذا المجال، لا سيّما الفيلسوف كانط (Kant) الذي عكس إيمان عصره بقدرة العقل البشريّ. وبعد ذلك، سنسعى إلى تحديد موقعنا من السؤال الأخلاقيّ اليوم، عن طريق التعرّض لموقف الفيلسوف أريك فايل (Eric Weil)، قبل أن نتّخذ موقفًا شخصيًّا من الأسئلة التي طرحناها أعلاه.

الجزء الأوّل: نشأة الدعوة إلى الاستقلال وتطوّرها

تتركّب كلمة «الاستقلال» (autonomie)، في الأصل اليونانيّ، من كلمتين: الذات (α'υτός) والقاعدة (νόμος). وهي تدلّ، بحسب معناها الحرفيّ، على حقّ أيّ دولة أو جماعة أو فرد بتقرير شؤونهم الخاصّة وبسياسة ذواتهم وفقًا لقواعدهم الذاتيّة. نشأ هذا المفهوم للاستقلال في مجرى القرن الخامس السابق للميلاد، مع مطالبة مدن يونانيّة بحقّها في تقرير شؤونها الخاصّة، بمعزل عن أيّ سلطة مركزيّة. هذا ما يمكننا استخلاصه من كتابات المؤرّخين الإغريق، لاسيّما منهم توقيديدس (Thucydide, III, 46)، الذي يتكلّم عن شعب يثور لحصوله على الاستقلال.

لا بدّ هنا من استطراد نشير فيه إلى ضرورة التميز بين ذلك الاستقلال الذي طالب به اليونانيّون ومبدأ السيادة. فمفهوم الاستقلال لديهم هو أقرب إلى السعي نحو الاكتفاء الذاتيّ منه إلى السلطة المطلقة. وهذا المفهوم شائع عند المؤرّخين. وعلى سبيل المثال، يذكر توقيديدس (Thucydide, I, 27) قومًا من كورسير (Corcyre) لا يحتاجون إلى أحد. كما يستخدم أفلاطون المفهوم نفسه ـ وقد توسّع في التحديد والتوضيح ـ في مؤلّفه السياسة (La Politique I, 2, 8)، إذ ينعت الجماعة الكاملة (communauté parfaite) بالمكتفية ذاتيًّا، أو بكلام آخر، بالجماعة التي تتمتّع بالاستقلال الاقتصاديّ. ويبيّن المفهوم عينه في **الجمهوريّة**

(La République) عن طريق استخدامه أسلوب التّضاد، ليقارن بين المدن التي تكفي نفسها بنفسها والمدن التي تتّكل على غيرها.

جديد الرواقيّين (Stoïciens)

مع مفهوم أفلاطون للاستقلال، يمكننا التسليم بأنّ فكرة الاستقلال، بحسب الفكر التقليديّ، تكون قد حصلت على كلّ معناها: استقلال عن كلّ تنظيم للمجتمع قد تفرضه إرادة خارجيّة، واكتفاء ذاتيّ بحيث لا تضطرّ الدولة أو الفرد إلى الارتهان لأيّ كان. أمّا الفلاسفة الرّواقيّون، فسوف يضفون على الفكرة بُعدًا جديدًا ومكمّلًا للفكرة التقليديّة، وإن كانت كلمة «استقلال» لا تَرِد في قاموسهم.

يُظهر الفكر الرّواقيّ قدرة الإنسان على أن يعي الأمور التي يسعه التّحكّم فيها والأمور التي لا تخضع له. وانطلاقًا من قدرة الوعي هذه، يصبح بمقدوره أن يتوقّع مجريات الأمور وأن يختار على هذا الأساس بين موقفين: موقف الجهل واللاّمبالاة وموقف القبول الواعي أو الرّفض. وهذه في الواقع قدرة مزدوجة تؤهّل الإنسان لأن يبني شخصيّته الذاتيّة التي تؤلّف بدورها ضميره (Le for intérieur)، فيصبح بالتالي إنسانًا مستقلًا بذاته، ما دام يأخذ قراره بنفسه من جهة، ويدرك أعماله من جهة أخرى. غير أنّ استقلال الإنسان المبنيّ على قدرته أن يبتّ في الأمور الخاضعة له، لا يعني، بأيّ شكل من الأشكال، السلطان، بل الحكمة ـ أي القدرة على التميز بين الخير والشرّ[1].

إن نظرة الرّواقيّين هذه إلى استقلال الإنسان تجعل منه كائنًا حرًّا إزاء

(1) «La pensée stoïcienne est construite sur la fameuse distinction entre les choses qui sont «en notre pouvoir», et celles «qui n'en dépendent pas». La détermination de ce qui relève de nous est d'autant plus malaisée que les stoïciens se placent dans la perspective d'une dépendance rigoureuse de toute les parties de l'Universalité... La sagesse, elle, n'est accessible qu'à celui qui a reconnu à la fois la liaison rigoureuse de toutes les parties de l'univers, l'enchaînement nécessaire des événements qui le concernet personnellement et la valeur irréductible du jugement individuel». *Encyclopaedia Universalis*, volume 2, Paris 1968. p. 899

الآخرين وإزاء مجريات الأمور على حدّ سواء. فهو، بموجب حرّيّة قراره، لا يخضع لأيّ كان ولا لأيّ حدث، بل يقدّم طاعته، بملء إرادته وحرّيّته، لله - وهي كلمة مرادفة للناموس الطبيعيّ (Loi naturelle) بحسب مفهوم الرّواقيّين. ولكنّها طاعة تنطوي على علاقة ملتبسة ما دامت لا تمسّ استقلال الإنسان في اتّخاذ قراره، وبالتالي تُظهره قادرًا على بلوغ خيره المطلق بقوّته الذاتيّة، أي بمعزل عن أيّ مساعدة فائقة الطبيعة[٢].

جديد فلاسفة عصر الأنوار

كان للنظرة الفلسفيّة الإغريقيّة إلى الاستقلال الفضل الأكبر على فلاسفة عصر الأنوار، فقد أضفوا عليها جديدًا يتلخّص بقدرة الإنسان العاقل على أن يستقلّ بذاته بقدر ما يتوصّل إلى تحرير نفسه من القيود الخارجيّة، لكيما يتمكّن من اتّخاذ قراره الخاصّ النّابع من حكمه الشخصيّ وتحت سلطة الناموس الطبيعيّ وحده. وانطلاقًا من هذا المفهوم، بدأت تظهر شروحات بيولوجيّة ونفسانيّة متفاوتة لاستقلال الإنسان، نكتفي بعرض خلاصتَين منها:

أ - الاستقلال البيولوجيّ (autonomie biologique)، وهي قدرة الإنسان على تسيير وجوده الخاصّ، لا عن طريق إنكار محيطه الاجتماعيّ والثقافيّ، ولا باستقلاله التّام عن الطرق المعيشيّة المتّبعة، بل، على نحو أوّليّ، ببلوغه نموًّا جسديًّا من شأنه أن يحرّره من عيشة اتكاليّة.

ب - الاستقلال النفسانيّ (autonomie psychologique)، ويقصد به من جهة قدرة الإنسان على التّصرّف بقدراته العقليّة والذهنيّة والعاطفيّة، ومن

---

(٢) لقد توسّع بسكال خيرَ توسّع في هذه الفكرة من خلال الحديث مع السيّد دو ساسي حول إيكتيتس ومونتاني. فبعد أن أقرّ لإيكتيتس بأنّه رمز الحكمة «الوثنيّة» و«أحد أعلم فلاسفة الدنيا بواجبات الإنسان»، يأخذ عليه تعليمه أنّنا نستطيع الوصول بقوانا الشخصيّة إلى الخير المطلق، والاستغناء عن كلّ مساعدة فائقة الطبيعة، أي، بعبارة أخرى، تحرير ذواتنا كلّيًّا والاستغناء عن الله لخلاصنا، وذلك بسبب استقلاليّة إدراكنا («L'esprit ne peut être forcé de croire ce qu'il sait être faux, ni la volonté d'aimer ce qu'elle sait qui la rend malheureuse») (Cf *Ibid.*, p. 899).

جهة أخرى باستعماله الصحيح لعلاقته بالآخرين بحيث يتحرّر من كلّ اتكال طفوليّ حيالهم.

في الواقع، قد نجد في هاتين الخلاصتين فكرة الاستقلال التقليديّة الإغريقيّة، وإن كانت هناك نزعة متزايدة تظهر فيهما تركّز على الإنسان كفرد. فالنقلة النوعيّة الحاسمة في هذا المضمار لم تتحقّق إلاّ في مسار التغيير الذي أحدثه كوبرنك (Copernic) ووصل إلى ذروته في مفهوم كانط (Kant) للاستقلال الأخلاقيّ. فقد تجاوز كانط إطار المعرفة الذي اقترحه كوبرنك، كما تجاوز مفهوم الاستقلال القائل بعدم تبعيّة الإنسان على المستوى الجسمانيّ والنفسانيّ وعلى مستوى التعاليم الاجتماعيّة المسلّمة بها، إلى المناداة بالاستقلال الأخلاقيّ. وهذا يعني تصرّف الإنسان وفقًا لذاته (en fonction de son essence)، أو، بتعبير آخر، أنّ كانط اعتبر أنّ إرادة الإنسان تكون مستقلّة عندما تعمل بموجب مبدأها الأخلاقيّ الباطنيّ الخاصّ (when it acts from its own inner principle). وبالتالي تكون في حالة تبعيّة، أي خاضعة لسلطان الغير، عندما تقبّل مبدأ ما يملى عليها[٣]. وهكذا يكون مفهوم كانط قد طال النّاموس الأخلاقيّ (Loi morale) المقرّر، ليكون مثلًا أعلى لإرادة الإنسان.

الجزء الثاني: مفهوم كانط للاستقلال الأخلاقيّ

شكّل مفهوم كانط لاستقلال الإنسان، من الوجهة الأخلاقيّة، نقطة تحوّل في التيّارات الفلسفيّة المعاصرة له، التي تتلخّص بالمدرسة الميتافيزيقيّة التقليديّة التي ادّعت معرفة النفس والله، والمدرسة القائلة باستقلال الطبيعة - أي التي تُخضع عالم الظواهر للقوانين الطبيعيّة

(3) «Si aucun principe de détermination autre que cette forme législative universelle ne peut servir de loi à la volonté, celle-ci doit être pensée comme totalement indépendante de la loi naturelle des phénomènes dans leurs rapports mutuels, c'est-à-dire de la loi de la causalité. Or une telle indépendance s'appelle liberté, dans le sens transcendantal.
Donc une volonté à laquelle la simple forme législative de la maxime peut seule servir de loi est une volonté libre». Kant, *Critique de la raison pratique*, 1re partie, I. Ier, chap. I, parag. 5.

وللحتميّة (déterminisme)، بالإضافة إلى الهجمات الارتيابيّة التي حاولت أن تنقض حاجة الإنسان إلى معرفة ترتكز على البراهين. أمّا كانط، فقد فرّق بين الطبيعة (nature) والعقل (raison)، وبين الإنسان التجريبيّ (empirique) - الذي يمكن الخلوص إليه عن طريق التأمّل (contemplation)-، والإنسان المعقول (intelligible) - الذي هو في متناول طريقة تفكير معيّنة فقط. وانطلاقًا من هذه النّظرة، تمحور فكر كانط على بلورة رؤية مغايرة لمفهوم الكمال السائد آنذاك. وكنتيجة لذلك، قوّم كانط فكرة الواجبات وفكرة الغاية الحتميّة اللّتين كانتا الأساس في الحكم الأخلاقيّ على فعل الإنسان. فأمست معرفة الإنسان كفرد وحرّيّته تشكّلان المقياس لفهم الكمال والنّظام والواجبات والخير إلى ما هنالك. سنحاول أن نوضح ذلك في الفقرات التالية.

رأى كانط أنّ الإنسان هو، في الوقت نفسه، طبيعة وعقل أخلاقيّ: «شيئان يملآن القلب بإعجاب وباحترام جديدين دومًا ومتناميين أبدًا (...): السّماء المرصّعة بالنجوم من فوقي والناموس الأخلاقيّ فيّ»[٤]. فمن جهة، الإنسان مكوّن من عالم أحاسيس وبالتالي هو عرضة لميول آليّة الطبيعة ولرغباتها[٥]. ولكن إذا كان الأمر كذلك، تصبح كلّ أفعال الإنسان خاضعة لمبدأ السببيّة (causalité). فيظهر كلّ فعل يقوم به نتيجة لعلّة سابقة، وإذ ذاك يكون الإنسان مجرّد مخلوق حيوانيّ لا يتمتّع بالحرّيّة. غير أنّ كانط، من جهة أخرى، أدرك أنّ الإنسان عضو في عالم حُدّدَ كيانُه على أساسَي الحرّيّة المطلقة والعقل بشموليّته وضرورته. فبصفته كائنًا عقليًّا طبيعيًّا، يستطيع أن يتغلّب على التأثيرات الطبيعيّة التي تثير

(4) «Deux choses remplissent le coeur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes,... :Le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi». *Ibid.*, IIe partie, Méthodologie, conclusion.

(5) «La première vision d'une multitude innombrable de mondes anéantit pour ainsi dire mon importance, en tant que je suis une *créature animale*, qui doit restituer la matière dont elle fut formée à la planète (à un simple point dans l'univers), après avoir été douée de force vitale (on ne sait comment) pendant un court laps de temps». *Ibid*, IIe Partie, Méthodologie, conclusion.

قابليّته للرغبة الحسّيّة، وذلك بفضل وجود أفكار متأصّلة فيه تبيّن له ما هو نافع وما هو مضرّ. فيصبح حرًّا بواسطة قدرته على الفهم والإدراك، في اختيار أفعاله، ويصبح بمقدوره أن يتحرّر من قيود شهوانيّته، وإن بقي في نطاق الأمور الطبيعيّة.

يطلق كانط على هذه الحرّيّة اسم «الاختيار الحرّ الكيفيّ» (arbitrium liberum) أو «الحرّيّة العمليّة» (liberté pratique) وهي تظهر في خبرات الإنسان اليوميّة. على أنّ تلك الحرّيّة لا تكوّن أسس كرامة الإنسان الحقيقيّة ككائن متعقّل، ما دام خاضعًا لمقاصد غريبة عنه. أو، بمعنى آخر، يجد الإنسان نفسه خاضعًا للضرورة الطبيعيّة وللسببيّة التي تحرّك العالم الطبيعيّ من جهة، وكائنًا أخلاقيًّا مسؤولًا عن أفعاله من جهة أخرى.

النّاموس الأخلاقيّ (Loi morale)

يصرّ كانط على اعتبار الإنسان الكائن المتعقّل غاية في حدّ ذاته. غير أنّ هذا الاعتبار يثير التساؤل هل إرادة الإنسان هي خاضعة لقدرة العقل وحده أم لا وكيف. يسلّم كانط بإمكانيّة ذلك، إن كانت الإرادة - بتطابقها مع العقل - تعطي نفسها الناموس الأخلاقيّ بمعزل عن كلّ مقاصدها. يمكننا أن نقول، لتوضيح الفكرة، بأنّ كانط يرى في الإنسان العاقل الكائنَ الوحيد الذي يتمتّع بالقدرة على التصرّف بموجب المبادئ، أي الذي يملك الإرادة. وما دام العقل إلزاميًّا ليحدّد أفعال الإنسان انطلاقًا من القوانين، فإن الإرادة تمسي مطابقة للعقل العمليّ. وإن كان من المحتّم أن تخضع الإرادة للعقل، تكون إرادتُه هي قدرته على عدم اختيار شيء إلاّ ما يعتبره العقل - بمعزل عن كلّ تأثير غريب عنه - فعلًا حسنًا. وهذا هو الاستقلال الأخلاقيّ بعينه.

إنّ المبدأ الأخلاقيّ الأسمى، الذي يمكن التوصّل إليه، يكمن في هذه العمليّة التي بها يعطي العقل (كإرادة) نفسه الناموس - ذلك الناموس الأخلاقيّ الذي يكشف للإنسان عن حياة مستقلّة عن الحيوانيّة

(animalité)، بل وحتّى عن نفسه كجزء من عالم الحواسّ(٦).

بهذه الطريقة إذًا، يربط كانط الناموس الأخلاقيّ بفكرة إرادة الإنسان العقلانيّ، مضفيًا عليها صفة الضرورة والشرعيّة الشاملة للعقل. وفي حال عدم تطابق إرادة الإنسان مع عقله الخالص - أي إن بقي كائنًا شهوانيًا - يكتسب مبدأ الأخلاقيّة آنذاك صفة ادّعاء غير مشروط، أو بمعنى آخر، يظهر مبدأ الأخلاقيّة أمرًا مطلقًا (impératif catégorique).

على أنّ هذا الأمر ليس افتراضيًّا «ولا ترتكز ضرورته الموضوعيّة التي يعبّر عنها على أيّ افتراض، كما هي الحال في الأوامر الافتراضيّة. غير أنّه لا يجوز أن ننسى في هذا الكلام أنّه لا يمكننا أن نبرهن بأيّ مثل كان، إذن بطريقة تجريبيّة، عن وجود أمر من هذا النّوع، وأنّ كلّ الأمثال، التي تبدو قاطعة، يمكن أن تكون في الحقيقة افتراضيّة»(٧).

يعبّر هذا الأمر المطلق، بحسب كانط، عن يقين بالواجب، وهو في الواقع حكم عمليّ مركّب ومسلّم به (proposition pratique synthéthique a priori). وبإضفاء البعد الأوّليّ عليه (a priori)، يظهره كانط نتيجة مباشرة لارتباطه بالإرادة العقليّة، ما دام البرهان عن حقيقته في الاختبار متعذّرًا. وهكذا يكون كانط قد بيّن إمكانيّة هذا الأمر بدون توطيده على حكم تجريبيّ.

أمّا طابعه التركيبيّ (caractère synthéthique)، فينتج فرضيًّا عن فكرة إرادة لا تدرك تلقائيًّا ناموس العقل، بل تختبره كوصيّة تُظهر العلاقة الحميمة القائمة بين القواعد الموضوعيّة الشاملة والقواعد الشخصيّة التي

(6) «La deuxième vision, au contraire, rehausse ma valeur, comme *intelligence* par ma personnalité dans laquelle la loi morale me révèle une vie indépendante de l'animalité, et même de tout le monde sensible, autant de moins qu'on peut l'inférer de la détermination conforme à une fin que cette loi donne à mon existence, et qui ne se borne pas aux conditions et aux limites de cette vie, mais s'étend à l'infini». *Ibid*, IIe partie, Méthodologie, conclusion.

(7) Kant, *Fondements de la Méthaphysique des Moeurs*, traduit par V. Delbos, Vrin, Paris, 1980. p. 104

يجب أن تخضع للشموليّة في نهاية الأمر: «تصرّف دومًا بموجب حكمة يمكنك أن تجعل منها ناموسًا شاملًا»[٨].

الاستعمال العمليّ للعقل

في تحليله للعقل كأساس للناموس الأخلاقيّ إذًا، تجاهل كانط كليًّا تلك الأحكام التجريبيّة التي لا يمكننا أن ننسب إليها شرعيّة شاملة. فالأحكام الوحيدة التي تتميّز بالشمول هي تلك التي على علاقة بالعقل. غير أنّ كانط تجاوز هذا المستوى العقلانيّ بتركيزه على علّة ماديّة صرفة وبقوله إنّ «الإنسان، وكلّ كائن عقليّ، هو موجود كغاية في حدّ ذاته».

يتّخذ كانط، في مستهلّ كتاباته، الصلة بالكائن الجوهريّ (الأنا بذاته)، كنقطة انطلاق، ذلك «الأنا بذاته» الذي يتّضح في الوعي التلقائيّ وتنتج عنه الفكرة الأخلاقيّة والناموس الأخلاقيّ. غير أنّه في كتاباته اللاحقة، نجده ميّالًا إلى اتّخاذ مدخل آخر اعتبر بموجبه أنّ الأمر المطلق للناموس الأخلاقيّ هو حقيقة في العقل البشريّ غير القابل للاستدلال. ولكنّه أمر يفترض سلفًا الناموس المستقلّ (loi autonome)، وبهذه الطريقة يكون كانط قد جعل من الناموس الأخلاقيّ الأساس الذي يحرّك الحرّيّة. وبالتالي، هي الذات الأخلاقيّة القادرة على إدراك ذاتها كحرّيّة، لا «الأنا النظريّ».

وفي حين أنّ كانط يغيّب كلّ حقيقة تجريبيّة (fait empirique) في كلامه على حقيقة الناموس الأخلاقيّ، كما سبق وذكرنا، يعتبر أنّ تلك الحقيقة هي حقيقة عقل خالص أعطيت للعقل المحدود، لا كفرض يأتيه من الخارج، بل كثمرة ذلك العقل بالذات

ينطوي ذلك على تناقض واضح، ومع ذلك يبقى العقل البشريّ، في

(8) «Agis selon la maxime qui peut en même temps s'ériger elle-même en loi universelle». *Ibid.*, p. 105

على أن يُفهم هنا بكلمة «حكمة ـ maxime»، المبدأ الشخصيّ للتصرّف، أي القرار الذاتيّ الذي يأخذه الإنسان الفرد، ولكن يمكنه أن يكون قرارًا شاملًا.

نظر كانط، حقيقة موجودة مسبقًا، وهو يبرهن عن حقيقته عن طريق الفعل. وبإصراره على الاستعمال العمليّ للعقل، يفترض كانط الناموس الأخلاقيّ كحقيقة تفرض نفسها على كلّ إنسان، إذ إنّ كلّ إنسان عاقل يمتلك تلقائيًا وعيًا للواجب[9]، وهكذا يكون الناموس الأساسيّ للعقل العمليّ الخالص اسمًا مرادفًا للأمر المطلق. غير أنّ هذا الوعي يفترض سلفًا، ليصبح واقعًا، حرّيّة الإنسان[10]، وإذ ذاك يكون الناموس منشئ الحرّيّة. هذا ما يجب فهمه، عندما يطابق كانط بين الحرّيّة الأخلاقيّة واستقلال الإنسان.

تعليق

جعل كانط من الواجب مركز ثقل ميتافيزيقيّته الجديدة. وهو واجب ملقى على عاتق الإنسان القادر على تفسير كلّ شيء بفضل مقولة عقله. فالإنسان وحده هو مركز المعقوليّة (l'intelligibilité) ومصدرها. فماذا يعني كلّ ذلك؟

سبق وذكرنا أنّ فلسفة كانط قد شكّلت تحوّلًا جذريًّا في وجه فلسفات عصره، لاسيّما منها الميتافيزيقيّة التقليديّة. فأمام إخفاق هذه، أبدل كانط نظريّة مركزيّة الله (théocentrisme) - السائدة بقوّة في زمانه بسبب لاهوت لوثر - بنظريّة مركزيّة الإنسان (anthropocentrisme). وبالتالي، لم يعد اللاهوت، في نظر كانط دائمًا، الأساس الذي يهدي الإنسان في مساره. فللإنسان عقل أخلاقيّ، وبطاعته لناموس عقله الأخلاقيّ هذا، يصبح سيّد قراره وقادرًا على السّموّ بنفسه بقدر ما يحقّق عمليًّا ذلك الناموس. وهكذا يكون الإنسان الوحيد القادر على استجلاء ظروف وجوده دونما حاجة إلى الوحي الإلهيّ (Révélation). وهذا هو عمق التحوّل الذي أتى به كانط. سنختم تعليقنا على موقف كانط بالملاحظات التالية:

(9) F. Marty, «Loi et action dans la morale de Kant», *Recherches de Sciences Religieuses*, Janvier-Mars 1982, Tome 70, No. 1. p. 41.
(10) *Ibid.*, p. 43.

١ - يبقى إنسان كانط كائنًا منقسمًا على ذاته. فهو، كما رأينا، مركز لصراع لامتناه بين العقل والطبيعة، وسلاحه الوحيد هو إرادته المدعوّة إلى مقاومة ميوله إلى الرغبة الحسّيّة وإلى تنصّر واجبه العقليّ.

٢ - على خلاف المسيحيّة التي تركّز على المحبّة كمحرّك لفعل الإنسان، جعل كانط من الواجب المبدأ الوحيد، والواجب الذي يصدر عن العقل ويفرض نفسه على الإرادة. ومن شأن هذا أن يخنق كلّ قرارٍ مجّانيّ.

٣ - يبقى جواب كانط حول مصدر الواجب مبهمًا وغير كاف. وهذا ما يطرح السؤال أيضًا حول حقيقة استقلال الإنسان. ذلك بأنّ استقلال العقل، كما يبيّنه كانط، هو استقلال دون سيادة، ما دام الناموس، الذي به يسمو فوق الإنسان المحسوس ويبيّن له كيفيّة تحقيق ذاته، يرتكز على الواجب.

خاتمة الجزء الثاني

تبقى الصعوبات والأسئلة التي تثار حول فكر كانط كثيرة ومتنوّعة. غير أنّ هدفنا في هذه الدراسة ليس هو نقد هذا الفكر بقدر ما هو الدلالة على التغيير الذي أحدثه في الفلسفة الأخلاقيّة والذي كان له، ولا شكّ، التأثير الأكبر في الفلسفات اللاحقة وفي مجراها، تلك الفلسفات التي تجاوزت الحدود التي رسمها كانط ووصلت بالأخلاقيّة إلى حالة من الارتباك والضياع. سنلقي نظرة، ولو خاطفة، على مواقف بعض الفلاسفة، خلفاء كانط.

لم يوافق فيشته (Fichte) كانط على إبقاء استقلال الإنسان المعقول مجرّد افتراض، لا يمكن النفوذ إليه بالبصيرة النظريّة. فالقانون الأخلاقيّ - كحقيقة للعقل - يجب أن يُعتَبَر ويبرَّر نظريًّا أيضًا. وتتلخّص محاولة فيشته في الواقع بسعيه إلى ردم الهوّة القائمة بين الأخلاق والواقع، باعتماده النظرة العلميّة التي تركّز، في نهاية الأمر، على المثاليّة المطلقة

(idéalisme absolu)، حيث لا وجود لحقيقة أخرى غير «الأنا». لكنّ نظرته تلك لا تحلّ المشكلة، إذ إنّ التعارض بين المثاليّة والواقع التاريخيّ والاجتماعيّ يبقى واقعًا.

أمّا هيغِل (Hegel) فقد حاول تخطّي هذا التعارض بتوجيهه الاهتمام على نحو مشدّد إلى التاريخ، مُدخلًا إيّاه في تقدّم الذاتيّة (subjectivité). فلقد أظهر هيغل الفرق بين الاستقلال (autonomie) المجرّد (abstraite) والشكليّ (formelle) من جهة، والواقع التاريخي والاجتماعي من جهة أخرى، مبرهنًا بذلك عن اغتراب الإنسان عن نفسه، إن انفصل عن التاريخ والمجتمع. بالنسبة إلى نظرة هيغِل المثاليّة، يؤلّف التاريخ تطوّر فكرة واحدة كاملة. فتاريخ العالم هو تاريخ الحرّيّة التي تحقّق ذاتها.

إنتقد كارل ماركس (Marx) نظرة هيغِل، معتبرًا أنّ تقدّم التاريخ لا يقوم على الإنسان كفرد، بل عن طريق الطبقة العاملة التي تؤلّف، بمجملها، الذات (sujet) التاريخيّة الحقيقيّة.

نيتشه (Nietzsche) وسارتر (Sartre) رأيا أنّ المبدأ الأخلاقيّ الوحيد هو: «أنا أريد». فإرادة الإنسان وحدها هي منبع الأخلاق، لا الله ولا العقل. وهكذا يكون المقياس الأخلاقيّ الوحيد جماليًّا (esthétique): فيجب أن يحكم الإنسان بحسب ذوقه.

ما هو موقع السؤال الأخلاقيّ اليوم بعد كلّ هذا التطوّر؟ سنحاول أن نحدّد ونوضّح السؤال على وجه أفضل عن طريق التعرّض لأريك فايل.

الجزء الثالث: نظرة أريك فايل إلى السؤال الأخلاقي اليوم

يرى فايل أنّ المناقشة الأخلاقيّة في عصرنا هي في حالة انحطاط شديد ويعزي ذلك إلى أسباب عديدة نلخّصها كما يلي[11]:

أوّلًا، كثرة النماذج الأخلاقيّة المعروضة على الإنسان المعاصر.

(11) Eric Weil, *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, Paris, 1982. Chapitre XIV «Faudra-t-il de nouveau parler de morale?».

ثانيًا، تعقّد العلاقات الإنسانيّة ومؤسساتها، الأمر الذي ينعكس سلبًا على أيّة محاولة تحليل واقعي، ذلك التحليل الذي لا مناص منه إن أردنا الفعاليّة لقرارنا الأخلاقيّ (décision morale)، أي إن أردناه أكثر من مجرّد إعلان مبادئ حسنة.

ثالثًا، تعارض المسار الأخلاقيّ ومسار العالم، بحيث يجد الإنسان المتعقّل نفسه مأخوذًا بدورة عنف بالرغم منه ـ أكان ذلك عنف الطبيعة أو عنف الإنسان.

رابعًا وأخيرًا، غياب الغاية الأخلاقيّة من البرامج السياسيّة.

سنحاول أن نوضّح موقف فايل في الفقرات التالية.

يجد فايل أنّ الفكر الأخلاقيّ المعاصر يعيش في حالة ارتباك عسيرة ومقلقة بسبب تضارب النماذج الأخلاقيّة المتعدّدة. فهل يجب، على سبيل المثال، احترام كرامة الإنسان كفرد، أم يجب تجاهلها لصالح المنفعة العامة؟ وهل يجب استخدام كلّ الوسائل التكنولوجيّة المتوفّرة في مجتمع ما، لتحقيق العدالة، وإن على حساب مجتمعات أخرى؟ وهل يجب تعزيز الروابط بين أفراد المجموعة الواحدة، كما يطالب روسّو (Rousseau)، عن طريق معارضة المجموعات الخارجيّة؟ أم هل يجب السعي لتحقيق مجتمع عالميّ واحد مسالم، على ما يناشد به كانط؟

العودة إلى الأخلاق الطبيعيّة (morale naturelle)

أمام هذه الطروحات وغيرها، يتولّد لدى الإنسان موقف ارتيابيّ، إذ إنّه لا يدري أين هو الصواب وأين هو الخطأ. إلاّ أنّ فايل يلاحظ أنّ مسألة الارتيابيّة الأخلاقيّة (scepticisme moral)، موجودة منذ القدم وليست وليدة عصرنا. أمّا أسبابها، فتعود إلى محاولة الإنسان أن يترجم عمليًا مفهومه للقيمة المطلقة (valeur absolue)، الخير (Bien) الذي يطمح إليه من جهة، والقواعد التي تعارض ميوله ورغباته التي يدركها على مستوى الحقائق الإنسانيّة من جهة أخرى. فترجمة هذين الموقفين تظهر

مختلفة باختلاف المعتقدات والعواطف والأوضاع التي ترافق محاولة ترجمتها.

ولكن، على الرغم من تلك التعدّديّة التي يفرضها الواقع الإنسانيّ، لا بدّ من نقطة انطلاق فعليّة لتحديد مسار المسألة الأخلاقيّة وموقعها الراهن. يتّخذ فايل من دعوى «موت الله» (mort de Dieu) معلمًا معاصرًا وأساسًا حوّل المسار الأخلاقيّ. فمع إعلان «موت الله» وقبول العدميّة الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة (nihilisme métaphysique et moral)، تمّ القضاء على المذاهب الفلسفيّة التي عاشت في القرن التاسع عشر ورأت زوال كلّ ما لا يؤسَّس على الله، بل وبالله. ذلك التغيير، بمعنى آخر، قضى على الإله المشترع، الضامن الوحيد للنظام الاجتماعيّ، ورجل الأمن الموجود في كلّ مكان والعالم بكلّ شيء، والشاهد الديّان لكلّ الأعمال. ولكن، في نظر فايل، ثمّة قناعة من مخلّفات القرن المنصرم لم تمت بعد، ألا وهي الاعتقاد بأنّ الأخلاق تضمحلّ باختفاء الله.

أمام هذا الاعتقاد، يسلك فايل طريق نيتشه، معتبرًا أنّ قبول العدميّة هو التسليم بحقيقة الواقع ـ بهذا العالم الراهن. وهذا موقف يفترض إعادة الاعتبار إلى الأخلاق الطبيعيّة، أساس كلّ مناقشة أخلاقيّة. فالفكر الأخلاقيّ «القديم» الذي لم يعرف في الله المشترع الأخلاقيّ، لم يتخلّ مطلقًا عن البحث عن أخلاقيّة واقعيّة. وهذا بحث يعود إلى موقعه اليوم، بما أنّ خيار الإنسان الأخلاقيّ، في عالم يخلو من الدين، لم يعد مقرّرًا سلفًا. وتبقى الأخلاق الطبيعيّة، في نظر فايل ممكنة دائمًا، أي مستقلّة وعقلانيّة في الوقت نفسه.

الفلسفة الأخلاقيّة الواقعيّة

تمثّل الحرّيّة الهدف الوحيد الذي يسعى إليه البحث الأخلاقيّ. ذلك بأنّ الإنسان كائن أخلاقيّ ما دام يحاول تحقيق حرّيّته، وهو أخلاقيّ لأنّه لم يتوصّل بعدُ إلى تحقيقها. ولكن، إن كان الفكر المعاصر يرى في الحرّيّة هدف كلّ أخلاقيّة، تبقى المشكلة الارتيابيّة على حالها بسبب كثرة

النماذج الأخلاقيّة التي لا تتّفق إلاّ على العبارة. وهذه النماذج، بوجه عامّ، تبقى مثاليّة فتتخطّى كلّ محاولة تجريبيّة.

أمام هذه الصعوبة، يحازي فايل الفلسفة الواقعيّة، التي تنظر إلى الأخلاق كظاهرة اجتماعيّة سياسيّة، معتبرة أنّ الكلام على أخلاق مطلقة (morale absolue) وتلازم الطبيعة الإنسانيّة التي لا تتغيّر، هو مجرّد لغو. ومثله الكلام على تقدّم أخلاقيّ لم يسبق لأحد أن قدّم براهين حقيقيّة عن إمكانيّة تحقيقه. بالطبع، تتغيّر الظروف الإنسانيّة، ولكنّ الدوافع والأساليب والأهداف تبقى متشابهة: إنّ وجود الأخلاق مرتهن بوجود مصالح ومخاوف شخصيّة، ولا يبقى هنالك من أخلاق لحظة يختفي الخوف ومعه تختفي المصلحة المتعلّقة بالهمّ المعيشيّ.

إنطلاقًا من هذه النظرة، يأخذ البعد الأخلاقيّ أقصى معناه الاجتماعيّ السياسيّ عند فايل. فالالتقاء المحتّم بين الناس المنقادين إلزاميًّا بالحاجة والخوف يدفعهم إلى تنظيم حياتهم، بحيث يخضعونها لقواعد عامّة تساعدهم في سعيهم للسعادة الكاملة. ولكنّ تلك القواعد، التي تؤلّف ناموسًا أخلاقيًّا يأخذ شكل شرعيّة ممكنة تفرض نفسها على تعايش الناس، تبقى خاضعة لحرّيّة الإنسان، أي يبقى بمقدور كلّ إنسان أن يرفض أيّ حالة خاصّة تفرضها تلك الشرعيّة، فتصبح الحالة آنذاك أساسًا ضروريًّا يمكّن الإنسان من تحقيق حرّيّته.

ولكنّ المشكلة الأساسيّة، في نظر فايل، تبقى الأخلاق الواقعيّة والمطلقة في الوقت ذاته، وهي تنكر على الإنسان حرّيّته الإيجابيّة في الإبداع والخلق على صعيد الأخلاق، وتفرض عليه أمنًا مزيّفًا يقيه من الأسئلة والمشاكل وتلغي عنده كلّ شعور أو مفهوم للمسؤوليّة. ينعت فايل ذلك الأمن الأخلاقيّ «بالحيوانيّ».

ويرى في الأخلاق الشكليّة (formalisme) المبدأ الوحيد القادر على فرض الحرّيّة الواقعيّة في وجه أخلاقيّة واقعيّة ومطلقة في الوقت عينه. فالأخلاق الشكليّة تضع الإنسان أمام حرّيّة الاختيار، انطلاقًا من مسؤوليّته

الشخصيّة فقط. وبالتالي تأخذ الحياة الأخلاقيّة شكل مناقشة عقلانيّة مستمرّة للأخلاق الواقعيّة التاريخيّة ذات البعد الاجتماعيّ السياسيّ، وتسفر عن بحث متواصل عن التدابير العمليّة الآيلة إلى تقليل النواحي اللاأخلاقيّة للأوضاع وللعلاقات الإنسانيّة. فالأخلاق الواقعيّة تُترجَم عمليًّا بفضل مبدأ الشموليّة الحاضر حقيقةً في الإنسان ويتجاوزه لينشئ العلاقات بين الأفراد. أو، بكلام آخر، لا يمكن أن تقوم علاقات إنسانيّة بنّاءة إلاّ على إرادة أخلاقيّة شاملة لقواعد السلوك، إرادة تسيطر على كلّ ما هنالك من أنانيّة صرفة في الرغبة.

صعوبة السؤال الأخلاقيّ اليوم

إلى هنا يتّفق فايل مع كانط. إلاّ أنّ المسافة بينهما تأخذ مداها مع تأكيد فايل على قدرة الإنسان أن يرفض كلّ أخلاقيّة مبرّرة. فبصفته كائنًا حرًّا، يستطيع الإنسان أن يختار ما يناقض الحرّيّة، وهذا ما يتمثّل مثلاً باختياره الرغبة الأنانيّة والعنف هدفًا لتصرّفه. وهنا تكمن صعوبة السؤال الأخلاقيّ الرئيسيّة، إذ إنّ المجتمعات تبدو وكأنّها مأخوذة بدورة عنف «مبرّر»، في زمن يتميّز بأولويّة المصالح الخاصّة وشيوع التقنيّة وتكاثر التنظيمات الاجتماعيّة والسياسيّة المعقّدة، التي تُغيِّب، بوجه عامّ، الهمّ الأخلاقيّ عن برامجها. فهل من معنى بعدُ لإثارة المناقشة الأخلاقيّة، في حين يلعب العنف لعبته في المجتمعات الإنسانيّة، بل ويستغلّها؟ وكيف يمكن الحديث بعد الآن على الأخلاق، في حين يفرض مَن يسلك طريق العنف طرقه ووسائله على الإنسان الأخلاقيّ؟

تعليق

تبقى المناقشة الأخلاقيّة الموجّهة لتربّي الأخلاق في ما هو غير أخلاقيّ، والشموليّة في ما هو أنانيّ، ضامنة إمكانيّة اعتماد سياسة عاقلة تقود الجميع ـ أفرادًا ومجموعات ـ إلى تحقيق أكبر للحرّيّة، ضامنةً إمكانيّة الابتعاد عن خطر التسيس (politicisme) ـ الخطر الذي يتهدّد المجتمعات

المعاصرة ويجعل من حياة الإنسان، في كلّ أبعادها الروحيّة والماديّة، ميّالة إلى الخضوع لنفوذ الدولة بشكل أو بشكلٍ آخر. ولكنّها مناقشة عسيرة وتبقى في حالة انحطاط، ما دامت تصطدم بالأسباب التي سبق أن ذكرناها في مقدّمة حديثنا على فايل.

خاتمة الجزء الثالث

في ضوء تحليلنا لموقف فايل، نودّ أو نسترعي الانتباه إلى النقاط التالية:

١ - يتلخّص وضع الأخلاقيّة الراهن بالمُناقشة، وإن كانت هذه المناقشة على طريق انحطاط، كما يراها فايل.

٢ - تولّد كثرة الخيارات الأخلاقيّة نوعًا من الارتياب والشّك في نفس الإنسان، فإنّه يجد نفسه مدعوًّا إلى اتّخاذ قرار يُضفي معنى على حياته ويحدّد وجهتها، في غياب أي مَعلَم أخلاقيّ ثابت شامل. فعلى الإنسان، الذي يسعى وراء حياة أخلاقيّة، أن يهتمّ بأخلاقيّته الخاصّة، تلك الأخلاقيّة التي تبقى دومًا على طريق التحقيق من جهة، ومرتهنة، من جهة أخرى، بعلاقة مع الآخرين من شأنها أن تؤثّر في مسارها.

٣ - تشكّل فكرة الاستقلال الهمّ الأخلاقيّ الأساسيّ، بل الوحيد، للمناقشة الأخلاقيّة ولقرار الإنسان، وهي فكرة تعني في عصرنا رفض كلّ شكل من أشكال التبعيّة.

٤ - مع التأكيد على مسؤوليّة الإنسان الأخلاقيّة، يُضفي فايل على البعدين الاجتماعيّ والسياسيّ حقّهما في التأثير في نشأة الأخلاق وتطوّرها. وفي الوضع الراهن الذي يتميّز باستقلال الإنسان، وغياب المرجع الدينيّ وسلطة التقاليد، تقوم الأحزاب السياسيّة والنقابات والحركات والتنظيمات على أنواعها بدور أساسيّ في تقرير الحياة الإنسانيّة.

٥ - مأخذنا على فايل هو سلوكه طريق العدميّة ورفضه الأخلاق المطلقة.

وهذا موقف يعرّي الإنسان شيئًا فشيئًا من أساس ضروريّ له، لا لبنيان حياة أخلاقيّة مسؤولة فقط، بل ليعطي مغزى لحياته أيضًا. سوف نفصّل ردّنا هذا في مكان آخر من بحثنا.

في ضوء هذا التحليل، هل يمكننا أن نعتبر أنّ مستقبل الحياة الأخلاقيّة مرتهن بالمناقشة؟ الجواب هو نعم، ما دام تعدّد النماذج الأخلاقيّة واقعًا يفرض نفسه، وبالتالي ستبقى المناقشة المخرج الوحيد لبلورة «تسويات» تسلّم بها مختلف النماذج. ولكن لتكونَ المناقشة مثمرة، لا بدّ من الجدّيّة في الحوار والابتعاد عن المواقف الجذريّة. أو، بكلام آخر، تفترض المناقشة اعترافًا مسبقًا من الجميع بوجود قيم في كلّ المواقف الأخلاقيّة، مهما تنوّعت واختلفت. إليك ثلاثة أمثلة على ذلك، دون الدخول في التفاصيل:

١ - مسألة الطلاق. يمكننا أن نلخّص المواقف المتعدّدة إزاء هذا الموضوع باثنين. الأوّل يفترض أنّ الاعتراف بكرامة المرأة وحرّيّتها، فيستلزم الموافقة على الطلاق. والثاني يركّز على طابع الزواج الدائم الذي لا يمكن فسخه. فالمناقشة الأخلاقيّة هنا تعني اعتراف كلّ فريق بوجود قيم في موقف الفريق الآخر وسعي الفريقين إلى التوصل إلى تسوية للموضوع، مع وعيهما المتزايد لجسامة مسؤوليّتهما وحراجتها.

٢ - مسألة الإجهاض. يقول بعضهم إنّ الإجهاض عمل إجراميّ يوازي القتل، ويقول بعضهم الآخر إنّ في ذلك عملًا طبّيًّا عاديًّا كباقي الأعمال الطّبيّة، إن لم يتعدّ تكوين الجنين فترة زمنيّة معيّنة. وهنالك أخيرًا مَن يقول إنّ احترام المرأة يفترض القبول بالإجهاض. نجد في هذه المواقف تعارض ثلاث قيم وما تفترضه من واجبات: الحقيقة العلميّة واحترام المرأة واحترام الحياة. وهنا أيضًا، لا بدّ من الاعتراف بوجود قيم وواجبات في كلّ المواقف والسعي، انطلاقًا من هذا الافتراض، للتوصّل إلى «تسوية».

٣ - مسألة الموت الهادئ (Euthanasie): يرى بعضهم في هذه الممارسة

الطبّيّة عملًا إجراميًّا، إذا يجب الحفاظ على الحياة مهما كلّف الأمر وفي مختلف الظروف. أمّا بعضهم الآخر فيعتقد بأنّه من الجائز أخلاقيًّا وإنسانيًّا أن يُسهَّل موت مريض لا يمكن علاجه. وهنالك مَن يذهب حتّى الاعتقاد بأنّ للمرء الحقّ في تقرير ساعة موته وطريقتها ما دام كائنًا حرًّا. كما فعلنا في المسألتين السابقتين، لا بدّ من التوقّف عند قيم كلّ فريق باحترام وجدّيّة للشروع في مناقشة أخلاقيّة بنّاءة.

هل يمكن أن تأخذ المناقشة الجدّيّة مكانها في المجتمعات المعاصرة ولاسيّما العصريّة منها، وتفضي إلى أخلاق مشتركة، إلى قواعد أخلاقيّة ثابتة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الجزء الرابع من بحثنا.

الجزء الرابع: هل يمكن أن تفضيَ المناقشة الأخلاقيّة إلى أخلاقيّة مشتركة؟

يجمع الكثير من الفلاسفة المعاصرين على استحالة التوصّل إلى أخلاقيّة مشتركة في المجتمعات اللّيبراليّة، ويذهب بعضهم إلى اعتبار مثل هذا السؤال مجرّد مضيعة للوقت. والدوافع الأساسيّة إلى مثل هذا الموقف نلخّصها بالتالي:

أوّلًا : يجد المفكّرون المعاصرون أنّ المجتمعات المتطوّرة تتبع نظامًا خاصًّا يمكن أن نسمّيه «نظامًا تلقائيًّا»، مؤلّفًا مِن جملة قواعد للسلوك الفرديّ والجماعيّ. وهي قواعد لم يفرضها أحد ولا ينشدها أحد، بل تأتي طبيعيًّا وتؤمّن انسجامًا وفعّاليّة عندما نلتزم تطبيقها. وعلى سبيل المثال قواعد السوق التّجاريّة التي لم يصغها في الأساس أحد، ويكفي المرءَ أن يتبعها حتّى يحقّق لنفسه فرص الرّبح المادّيّ. وبكلام آخر، برهن المجتمع العصريّ عن قدرته على قيادة نفسه بنفسه دونما وصيّ، كما برهن أنّ حرّيّته التي يتمتّع بها ليست مرادفة للفوضى. فكلّ إنسان يجد في المجتمع الدوافع والتعاليم التي تسمح له بالتّصرّف بطريقة مستقلّة مسؤولة، تؤهّله ليعيش بانسجام مع مواطنيه. وبالتالي، أمام مثل هذا النّظام

التلقائيّ الفعّال، تنتهي الحاجة إلى قواعد فرضيّة وقيم تعسّفيّة ستبدو، على أيّة حال، دخيلة على النظام التلقائيّ.

ثانيًا: يجب الإقرار بأنّ الإنسان كفرد قد أصبح المرجع الوحيد لكلّ قرار. وهذه قيمة إيجابيّة وديناميّة يجب عدم نقضها أو التركيز على نواحيها السلبيّة فقط. فهي تضع كلّ إنسان أمام مسؤوليّاته بمقتضى حرّيّة تصرّفه بنفسه وتدعوه إلى المزيد من الكفاءة ليفكّر ويقرّر بذاته. وهذا من شأنه أن يهدم تدريجيًّا قلّة المساواة الموروثة من التقاليد والعادات والأنظمة السياسيّة التي هيمنت في الماضي، فتحسّن حقوق المرأة والعامل والطفل، كما تتطوّر شروط العيشة الحرّة الهانئة، ويصبح الإنسان قادرًا على تقرير حياته الخاصّة وسلوكه الشخصيّ والمعتقدات التي يريدها. وبالتالي يعود إلى الإنسان وحده واجب البحث عن سعادته وتحقيق تطلّعاته وأمانيه بحسب القواعد والمعايير التي يحدّدها لنفسه بسلطانه الذاتيّ.

ثالثًا: إن المجتمع المتطوّر قد تحرّر من هيمنات الدين والايديولوجيّات والفلسفات الرسميّة، وبرهن بذلك عن العلاقة الوطيدة القائمة بين التحرّر من التسلّط، مهما كان لونه، وتحقيق الديموقراطيّة والتطوّر الاجتماعيّ والاقتصاديّ. فحالة العلمنة التي اختارها ذلك المجتمع قد أطلقت الطاقات الخلاّقة المبدعة في كافة الحقول، ووفّرت الأرضيّة الصالحة للّعبة الديموقراطيّة الحرّة التي تنعكس بدورها إيجابيًّا على المستويات العلميّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة.

رابعًا: إنّ المجتمعات التسلّطيّة المعاصرة تبيّن مدى تحكّم السلطات الرسميّة والدينيّة في القرار الأخلاقيّ الذي يطال مختلف تفاصيل الحياة اليوميّة، فارضة بذلك قيودًا وأطرًا تنظيميّة تشلّ المبادرة الحرّة وتقضي على حقّ الإنسان في التفكير والنقد والإبداع، وبالتالي على سعيه لتحقيق حرّيّته.

إنّ تلك الأخلاقيّة التسلّطيّة قد تبدو جذّابة في بعض الأحيان، ولكنّها جاذبيّة مزيّفة. فهي تظهر منطقيّة، طبيعيّة، واضحة ومفهومة من

الجميع. والسلطة المشترعة، التي تنسب إلى نفسها حقّ اشتراع القوانين، تفرض على الإنسان أجوبة جاهزة لأيّ سؤال أو مشكلة قد تواجهه. وفي عصر مثل عصرنا، يعاني من الأزمات على مستوى اليقين الميتافيزيقيّ والوجوديّ، تبدو تلك الأخلاقيّة التسلّطيّة ملجأً للإنسان الحائر الضائع، إذ يكفي اعتمادها ليصبح كلّ شيء واضحًا، لتجد الحياة معناها. ولكنّ ثمن اللجوء إلى ملجأ كهذا رخيص غال جدًّا، فالإنسان يتخلّى عن عقله وعن مسؤوليّاته، ويجيّر طاقاته بطاعة عمياء لسلطة توهمه أنّه على انسجام تامّ مع المسار الإنسانيّ.

زيادةً على ذلك، هنالك هوّة فاغرة بين مسار الحياة ومسار الأخلاقيّة التسلّطيّة. ففي حين أنّ الحياة تميل بحدّ ذاتها نحو التعدّديّة والتنوّع، نحو بنيتها الذاتيّة المستقلّة وتنظيمها الذاتيّ، ونحو تحقيق حرّيّتها، تتطلّب الأخلاقيّة التسلّطيّة، على نقيض ذلك، التكتّليّة وتماثل العادات والأنظمة.

كجواب عن السؤال الذي سبق لنا أن طرحناه في مستهلّ هذا الجزء من البحث، يمكننا القول إنّه لا يمكن، حتّى الساعة، تأسيس أخلاقيّة مشتركة، إن كان الأمر يتعلّق بقواعد أخلاقيّة. يدفعنا هذا الموقف الصعب إلى توجيه اهتمامنا بالأحرى إلى الإنسان كفرد، أي أن نخرج عن إطار المناقشة العامّة وأن نركّز جهدنا على لفت نظر الإنسان إلى حقائق من شأنها أن تنير طريقه في بحثه عن أخلاقيّة تضفي على حياته معنى وترشده في المناقشة.

١ - حاجة الضمير إلى تكوين مستمرّ

يتوجّب على الإنسان، بدون شكّ، أن يكون على اتّفاق مع فكر عصره وإرادته المحرّرة في بحثه عن حياة أخلاقيّة. ولكن عليه أن يعي، في الوقت نفسه، أنّ ضميره الأخلاقيّ يحتاج إلى تكوين مستمرّ، أو، بتعبير آخر، من الوهم الاعتقاد بأنّ استقلال الإنسان في المجال الأخلاقيّ أمر بديهيّ، فإنّه نتيجة تطوّر طويل يبدأ بقبول أخلاق ذات سلطة أو أخلاق

مجموعة معيّنة. فلا بدّ للإنسان أن يمتلك ركيزة أخلاقيّة يمكنه من خلالها تقييم سلوكه. بالطبع، يعني التكلّم على ركيزة أخلاقيّة جملة موانع ومحرّمات وعادات وقوانين لا بدّ منها لتنظيم كلّ حياة إنسانيّة. وهي مجموعة أمور يمكنها أن تشكّل خطرًا على حرّيّة الإنسان إن خضع لها بطاعة عمياء وتخلّى عن عقله. فالطاعة العمياء للموانع والعادات والقوانين، إلى ما هنالك، لا تقود إلى حياة أخلاقيّة حقيقيّة. لذلك يجب على الإنسان أن يضع تلك المجموعة - التي تؤلّف ركيزته الأخلاقيّة - موضع نقد وتقييم مستمرّين، انطلاقًا من سؤال جوهريّ: إلى أيّ مدى يمكن تلك المجموعة - إن أطاعها - أن تبني إنسانيّته وإنسانيّة غيره؟ فالمسألة مسألة خير جماعيّ تتموضع فيه المصلحة الشخصيّة. وخارج هذه القناعة، لن يكون استقلال الإنسان سوى هروبًا إلى الذاتيّة والشرود الفكريّ واغتراب الإنسان عن نفسه وعن مجتمعه. إنّ مثل هذه القناعة تعطي معنى ووجهة للاستقلال الفرديّ وتنمّي الضمير الأخلاقيّ في ظلّ الظروف والأوضاع والعلاقات الإنسانيّة التي يستحيل على المرء من دونها أن يحقّق إنسانيّته.

٢ - حاجة العودة إلى الينابيع

على الإنسان المعاصر أن يدرك أنّ الاستقلال الذي يتمتّع به، والذي هو شيء حسن في حدّ ذاته، قد تطوّر بشكل عشوائيّ دون تبصّر وحكمة يعطيانه وجهة ومعنى. ولهذا نجده غالبًا في حالة ضياع متفاقمة تحيده عن جوهره وتُفقده معناه. وإحدى ميزات هذا الاستقلال المحزنة هي نفي الأخلاقيّة الموروثة ونكران التقاليد والعادات الحميدة، وكأنّ نكران كلّ ذلك هو علامة الإنسان العصريّ.

كانط على حقّ عندما يشير إلى وجود صراع في الإنسان بين رغباته الطبيعيّة من جهة، وهي تدفعه إلى الخضوع بحرّيّة إلى كلّ التماسات الطبيعة - وهذه الرغبة تقود الإنسان في نهاية الأمر إلى إعطاء نفسه قانونها الخاصّ، ليعيش دون طاعة، وينهمك في إرضاء حاجاته الأنانيّة -، وبين

رغبته في طاعة الواجب من جهة أخرى ـ وهو الواجب الذي يدعوه إلى قبول الطاعة بحكمة، إلى الاهتمام بغيره.

إنّنا ولا شكّ أمام لغز، أمام تناقض غريب يعيشه الإنسان: من ناحية، هو عاجز عن إعطاء نفسه قانونًا، ومن ناحية ثانية، هو يرفض كلّ قانون (أو ركيزة أخلاقيّة) يبدو وكأنّه يُفرض عليه. غير أنّه قانون لا بدّ منه للإنسان كما سبق ورأينا في النقطة الأولى. كيف نحلّ هذا التناقض؟

تكلّمنا في مكان سابق من بحثنا على أنّ العلاقة بين الإنسان المستقلّ والركيزة الأخلاقيّة يجب أن تكون علاقة حوار دائم، انطلاقًا من قناعة جوهريّة ترى في الأخلاق ضرورة لبنيان إنسانيّة شاملة. إنّ ذلك الحوار الديناميّ الحيّ لا بدّ أن يولّد في الإنسان نظامًا باطنيًّا (discipline intérieure)، يدعوه إلى طاعة حرّة، واعية، صادقة وكاملة لما يجده في تلك الركيزة من توجيهات تهدف إلى تأمين حياة إنسانيّة سعيدة. ولكنّها توجيهات توقظ في الإنسان مُثلًا عليا مطلقة، ما دام عاجزًا عن بلوغ ملء تلك الحياة.

لا يجوز أن يُفْهَمَ هذا النظام الباطنيّ «كاستقلال» للإنسان بحسب مفهوم كانط للكلمة، أو كقانون يعطيه الإنسانُ نفسه بحرّيّة. ليس الإنسان المعقول أو المثاليّ الذي يفرض نفسه على الإنسان التجريبيّ أو المحسوس، بل هي المثاليّة التي يكتشفها الإنسان في هذا الحوار كحقيقة مستقلّة عنه. فإنّ تلك المثاليّة بالذات هي القادرة على أن تحلّ التناقض الذي يعاني منه الإنسان ما دامت تدعوه إلى تحويل طاقاته نحو الغاية التي يتوق إلى بلوغها.

٣ - دور الدين البديهيّ في بناء حياة أخلاقيّة

يرى فايل وفلاسفة كثيرون غيره في قبول العدميّة موقفًا بطوليًّا يقرّ بحقيقة الواقع الإنسانيّ ويضع الإنسان أمام مسؤوليّاته لتوفير شروط حياة هانئة. ولكن ألا نجد في هذا الموقف نفيًا لفطرة دينيّة ترافق الإنسان منذ

نشأته؟ يدّعي فايل أنّ الأخلاق الطبيعيّة لم تكن يومًا في حاجة إلى إله مشترع، وأنّه يمكن تحقيقها عمليًّا. ولكن ألا تقتل تلك الأخلاقيّة الطبيعيّة المجرّدة من البعد الدينيّ رجاء الإنسان في حياة كاملة لا يمكنه بلوغها مهما جدّ وكافح، بل يعيشها كوعد؟ ألا يبرهن حاضرنا عن تسلّط سياسة المصالح الضيّقة الخالية من أيّ هدف سامٍ يطال خير الإنسانيّة جمعاء؟

يبرهن تاريخ البشريّة أنّ الإنسان في سعي دؤوب متواصل ليعيش سعادة تبقى دومًا شاقّة التحقيق، إذ تظهر أمامه كأفق بعيد يتخطّى مجهوده ويصعب عليه فهمه بتمامه. وفي عمق حالة عدم الرضى هذه، يظهر الدين ـ أكان دينًا خاصًّا أو جامعًا ـ، يقينًا إنسانيًّا بوجود قدرة روحيّة تفوق قدرة الإنسان المحدودة، وهي على علاقة وطيدة بحياته. فعن طريق علاقة صادقة ومستقيمة مع هذه القدرة الفائقة الطبيعة، يمكن الإنسان أن يجد خلاصه وسعادته الدائمة الحقيقيّة كوعد.

صحيح أنّ التاريخ يبيّن فترات هيمن فيها الدين وانتقص من حقّ الإنسان في التفكير والنقد والإبداع، ولكن هل يشكّل ذلك عذرًا لنفيه أو لتقليل دوره في حياة الإنسان؟ إنّ نظرة موضوعيّة معاصرة تبرهن عن إمكانيّة انسجام وتكامل بين الدين وحرّيّة الإنسان ومسؤوليّاته.

بالطبع، هنالك مَن يزدري الحياة الإنسانيّة والجسد ويرفض كلّ جديد باسم الدين، وهنالك مَن يعتبر، باسم الدين أيضًا، أنّ الحياة الإنسانيّة هي وقت اختبار فحسب. ولكن هنالك أولئك الذين يعتبرون الدين مصدر إلهام يساعد الإنسان في جهده لبناء إنسانيّته وإنسانيّة غيره. وهذا موقف لا يرى في الدين خطرًا يتهدّد حرّيّة الإنسان أو يحدّ من مسؤوليّاته، بل هو، على العكس، عامل ينمّي الحرّيّة ويحثّ الإنسان على الاضطلاع الكامل بمسؤوليّاته تجاه نفسه وتجاه غيره.

٤ ـ «الخطأ» المتأصّل في الإنسان يمنعه أن يكون مبدأ خلاصه

على الإنسان المعاصر أن يأخذ بعين الاعتبار ما ينعته علم الأخلاق

«بالخطأ» والدين «بالخطيئة»، وهو يطبع تصرّفاتنا وتفكيرنا. يقول الفيلسوف پول ريكور (Paul Ricoeur): «تأكيد الحرّيّة يعني أن يأخذ الإنسان على عاتقه أصل الشرّ». (Affirmer la liberté, c'est prendre sur soi l'origine du mal). وبكلام آخر، من الوهم أن نظنّ أنّ حرّيّتنا سالمة من كلّ وصمة، بل على العكس، أن نكون أحرارًا هو أن نعترف بعدم قدرتنا على القيام بالخير الذي نريده. وهذا إقرار يصل بنا إلى جذور تصرّفاتنا، لا لنعترف بضعف وعجز متأصّلين فينا فحسب، بل لنعترف أيضًا بتضامننا مع الشرّ. لذلك لا يسع الإنسان أن يضع قانونه الخاصّ لنفسه أو أن يدّعي قدرته على تحقيق إنسانيّته وإنسانيّة غيره بقدرته الذاتيّة ـ أي أن يكون مبدأ خلاصه الذاتيّ.

الخاتمة

تتألّف بنية هذا البحث من أربعة أجزاء. في الجزء الأوّل، رافقنا بوجازة نشأة الدعوة إلى الاستقلال وتطوّرها منذ ظهورها في العالم اليونانيّ القديم حتّى التحوّل الرئيسيّ الذي أحدثه فكر كانط. أمّا في الجزء الثاني، فقد حاولنا أن نتعمّق في مفهوم هذا الفكر للاستقلال الأخلاقيّ، وفي ما حمله من جديد شكّل المنعطف الأهمّ في حياة المجتمعات الليبراليّة الأخلاقيّة التي أضفت على نفسها وجهًا أخلاقيًّا جديدًا يختلف تمام الاختلاف عن ماضيها. فكان لا بدّ لنا أن نطرح السؤال في الجزء الثالث حول موقع الأخلاقيّة في أيّامنا، بعد ذلك التحوّل، وحاولنا البحث عن جواب عن طريق التعرّض لأريك فايل. فوجدنا أنّ وضع الأخلاقيّة الراهن يتلخّص بالمناقشة بسبب كثرة النماذج الأخلاقيّة المطروحة. ثمّ حاولنا في الجزء الرابع والأخير أن نجيب عن سؤال يتعلّق بإمكانيّة بنيان أخلاقيّة مشتركة تأتي كثمرة للمناقشة. فكان الجواب سلبيًّا، وذلك لعدّة أسباب لخّصناها بأربعة ونقولها هنا بجملتين: أوّلًا، القناعة بعدم الحاجة إلى أخلاقيّة مشتركة في مجتمع حرّ، وثانيًا، الإيمان باستقلال الإنسان، فإنه يجعل من البحث عن أخلاقيّة مشتركة مجرّد مضيعة للوقت. وفي ضوء

هذه النتيجة، وجّهنا اهتمامنا إلى الإنسان لنبيّن له باختصار بعض الحقائق التي من شأنها أن تنير طريقه في بحثه عن أخلاقيّة تضفي معنى على حياته في وقت أصبح فيه هو المسؤول الأوّل والأخير عن اختيار نمطها.

فالتبعيّة الأخلاقيّة المبنيّة على قوانين وعادات وأوامر ونواهي، لا تبدّل ولا يُمسّ بها ولا تُنتهك، قد ولّت إلى غير رجعة. ولكن إن كان على الإنسان أن يضع لنفسه قواعد ومبادئ، فذلك لا يكون عن طريق القرارات المزاجيّة أو الارتجاليّة، بل بواسطة حوار عقلانيّ وجدّي ومسؤول مع ركيزة أخلاقيّة لا بدّ منها لتنوير ضميره، وانطلاقًا من نظرة تتعدّى المصلحة الأنانيّة وترى في تحقيق الإنسانيّة الشاملة هدف كلّ أخلاقيّة، وبالتالي سعادة الإنسان الحقيقيّة.

هل يكفي هذا الاقتراح؟ الجواب هو لا، لأنّه يترك الباب مفتوحًا أمام إحدى مخاطر عصرنا الأساسيّة، ألا وهي الإيمان بقدرة العقل البشريّ وحده على تحقيق الإنسانيّة. فالحوار مع الركيزة الأخلاقيّة في غياب البعد الميتافيزيقيّ، قد يؤدّي إلى إضفاء صفة المطلق على استقلال الإنسان[١٢]. ولكنّنا رأينا في سياق بحثنا أنّ الإنسان، لأمور خارجة عن

---

(١٢) لا بدّ إذًا من الاعتراف بوجود قيمة ميتافيزيقيّة للأخلاق الميتافيزيقيّة كيقين عقلانيّ بوجود حقيقة تفوق عالم المحسوسات.
إنّ الحقيقة الأخلاقيّة في خلوصها الأصليّ، مهما تكاثرت حولها طروحات العقل البشريّ، تبقى غامضة، لا يمكن إدراكها. فهي كباقي الحقائق الإنسانيّة، كالعدالة والحقيقة والحرّيّة، يختبر الإنسان حيالها موقفًا مزدوجًا: من جهة حاجته وتوقه إليها، ومن جهة ثانية عجزه عن إدراكها وعيشها بالتمام. ولكن هذا يبرهن أيضًا أنّ الإنسان نفسه ـ كرغبة لا يمكن إرضاؤها ـ قد خُلق للانهاية. هل نقصد من خلال قولنا هذا الدعوة إلى تحجيم دور العقل البشريّ؟ جوابنا هو: لا بلا شكّ. فعلى خلاف مَن يعتقد أنّ الإيمان بقدرة روحيّة فائقة يعني التبعيّة لأخلاقيّة مبنيّة على وصايا وأوامر ونواهٍ تُفهم كتعبير لتلك القدرة الفائقة، نعتقد نحن بأنّ الإيمان بلانهاية الإنسان يشكّل دعوة إلى هذا الإنسان ليقرّر أخلاقيّته الذاتيّة، ولكن بوعيه المسبق أنّ توقه إلى الحرّيّة والاستقلال لا يتعلّق بحرّيّة واستقلال البشريّة جمعاء فحسب، بل هو ينبع من علّة وجوده ولن يتمّ إلاّ بها. وبالتالي لا بدّ للإنسان من نظرة صحيحة إلى علّة الوجود هذه، كإرادة قدّوسة لا تريد له سوى تحقيق إنسانيّته الكاملة.

إرادته، لا يسعه الادّعاء أنّه قادر على تحقيق إنسانيّته، أو، بكلام آخر، عجزه على أن يكون مبدأ خلاصه الذاتيّ. وإلاّ كيف نبرّر العنف في المجتمعات الليبراليّة والحروب وقلّة العدالة التي تسبّبها سياسات محلّيّة ودوليّة تتصارع على توسيع نفوذها وعلى الربح الماديّ؟ وكيف يمكننا أن نبرّر الأنانيّة والولع بالذات الذي لا يمكن كبحه في المجتمعات الاستهلاكيّة التي يتحوّل الإنسان فيها إلى ضحيّة التقنيّة، لما تعرضه عليه من منتوجات مختلفة تقرّر نمط حياته؟ ألا يمكننا القول إنّ إنسان عصرنا هو الخطر الأوّل والأشدّ الذي يتهدّد الإنسان؟ وبالتالي، ألا يمكننا التأكيد أنّ تحقيق الإنسانيّة الشاملة سيبقى مجرّد وهم، ما دام الإنسان يعتبر نفسه قادرًا على إنجازها بنفسه؟

مراجع البحث

Franz Bockle, *Fundamental Moral Theology*, Translated by N.D. Smith, Gill and Macmillan, USA, 1980.

Encyclopaedia Universalis, article sur «l'autonomie», volume 2, Paris, 1968.

Kant, *Critique de la raison pratique*, Gallimard, Paris, 1985.

Kant, *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, traduit par V. Delbos, Vrin, Paris 1980.

F. Marty, «Loi et action dans la morale de Kant», *Recherches de Sciences Religieuses*, Tome 70, Janvier-Mars 1982, Numéro 1.

M. Neusch, *Les chrétiens et leur vision de l'homme*, Desclée, Paris, 1985.

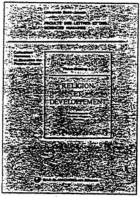
Paul Valadier, *Des repères pour agir*, Desclée de Brouwer/ Bellarmin, Paris, 1977.

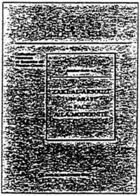
Eric Weil, *Philosophie et Réalité*, Beauchesne, Paris, 1982.

صدر عن دار المشرق









يصدر قريبًا: لويس شيخو، تاريخ فنّ الطباعة في المشرق.

خواطر في السعادة

الأب بيار تيار ده شاردان اليسوعيّ

نقلها إلى العربيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (*)

هذه الصفحات، «خواطر في السعادة»، هي محاضرة ألقاها العالِم والفيلسوف تيار ده شاردان في بكين (الصين) في ٢٨ كانون الأوّل ١٩٤٣. إنّها، من ناحية، تُنشر للمرّة الأولى باللغة العربيّة، فيستطيع القارئ العربيّ أن يطّلع على بعض ما كتبه الأب تيار، وتضاف بذلك إلى خزانة النصوص المترجمة وثيقةٌ جديدة ليست كغيرها من الوثائق. ومن ناحية ثانية، تعدُّ هذه المحاضرة من النصوص الفنيّة، الروحيّة والماديّة معًا، التي تلخّص إلى حدّ ما فكر تيار ده شاردان، وذلك من زاوية روحيّة إنسانيّة مهمّة، ألا وهي موضوع السعادة. فمهارة ده شاردان أنّه عالج هذه، لا من وجهة نظر أخلاقيّة أو نفسيّة فحسب، بل ربطها بأطروحته الأساسيّة الفلسفيّة والعلميّة: تتحقّق السعادة في تطوّر الإنسان وفي ارتقائه إلى الله. فالتطوّر يصدر عن الله ويعود إليه بالمسيح فيكتمل فيه. والإنسان السعيد هو مَنْ قَبِلَ أن يسير في حركة التطوّر الماديّة والروحيّة ليكتمل في الله.

المترجم

(*) رئيس تحرير المشرق. مصدر هذه الصفحات بالفرنسيّة:
Pierre Teilhard de Chardin, *Sur le Bonheur*, Editions du Seuil, Paris, 1966.

إنّ الكائنات المركّبة الأكثر حقارةً في عالم المادّة الحيّة تنتقل إلى الجهة التي تمدّها أكثر من غيرها بالسعادة، شأنها شأن كلّ الأجسام التي تخضع لقوانين الجاذبيّة الكونيّة في عالم المادّة الآليّة.

لذا فالحديث عن السعادة ربّما كان من أسهل المهمّات التي يضطلع بها محاضرٌ في الموضوع. وبما أنّه حيٌّ يتحدّث إلى أحياء، فهو واثق بأنّه يخاطب مجموعة من أصحاب الفطنة والنضج. إلاّ أنّ المهمّة التي سأقوم بها أمامكم اليوم هي، بالاستناد إلى الخبرة، كثيرة الدقّة والتعقيد.

فالإنسان، شأنه شأن الكائنات الحيّة، يرغب حقيقةً في أن يكون سعيدًا. إلاّ أنّ هذا المطلب الأساسيّ يتّخذ عنده شكلًا معقّدًا وجديدًا. فالإنسان في الواقع هو كباقي الكائنات في ما يخصّ شعوره وإحساساته، إلاّ أنّ «الأنسنة» (hominisation) جعلت منه الحيّ المفكّر والناقد. وموهبة التفكير تتضمّن خاصّتين هائلتين، أعني **إدراك الممكن وإدراك المستقبَل**. إنّها قدرة مزدوجة أدّى ظهورها إلى إحداث البلبلة والتبدّد في ارتقاء الحياة التي كانت حتّى ذاك الوقت شديدة التناسق والصفاء. يتّحد إدراك الممكن بإدراك المستقبل فيجعلا مخاوفنا، وكذلك آمالنا، تتكثّف وتتوزّع في كلّ الأنحاء. فحيث يتقدّم الحيوان من دون صعوبة وبخطىً أكيدة نحو ما يرضيه ويشبعه، يرى الإنسان، في الموضع عينه وعند كلّ خطوة وفي كلّ صوب، مشكلةً لم يزل يفتّش، منذ أن أصبح إنسانًا، عن حلٍّ نهائيّ وشاملٍ لها، من دون نتيجة تُذكر.

كان الأقدمون يتحدّثون عن «الحياة الطوباويّة». فما هي السعادة؟

تتوالى في هذا الموضوع الكتب والأبحاث والاختبارات الفرديّة والجماعيّة، بوجه مؤثّر منذ أجيال، من دون أن يتوصّل الناس إلى الإجماع. وفي نهاية الأمر، فنتيجة النقاش العمليّة في نظر الكثيرين منّا تقضي بأنّه من العبث متابعة التفتيش. إمّا أنّ لا حلّ للمشكلة، والنتيجة أنّ لا سعادة حقيقيّة في هذا العالم، وإمّا أنّ للمشكلة حلولًا جزئيّة لا نهاية لها، وبالتالي تبقى المشكلة مُبهمة. فربّما تكون السعادة مجرّد قضيّة

تخمين شخصيّة: فالواحد يحبّ النبيذ والمآكل الطيّبة، والآخر يفضّل السيّارات والشّعر أو أعمال الخير والمَبَرَّة. «فلكلٍّ واحد ذوقه، ولكلّ واحدٍ حظّه»: هذا ما سمعتموه كثيرًا دون شكّ، وهذا ما قد تفكّرون فيه أيضًا بعض الشيء.

أمّا ما أبتغيه الآن فهو أن أواجه مباشرة هذا التشكيك النسبيّ، وفي النهاية التشاؤميّ، وهو أمر معاصر، فأبيّن لكم أنّ حظّ السعادة العامّ لا يشوبه الالتباس على ما يُقال عادةً، شريطة أن نستند في بحثنا إلى دروس العلم والبيولوجيا ونقصر مهمّتنا على تحديد الفرح الحقيقيّ.

وبما أنّي لا أستطيع، ويا للأسف، أن أمنحكم السعادة، فلعلّني أقدر على الأقلّ أن أساعدكم في العثور عَليها!

إنّ هذا العرض يتضمّن جزءَين:

في الجزء الأوّل، وطابعه نظريّ، سوف نحاول معًا تحديد الطريق الأفضل المؤدّي إلى السعادة البشريّة.

في الجزء الثاني، وهو في شكل خاتمة، سنتساءل كيف نوفّق بين حياتنا أفرادًا، والمحاور العامّة التي تُفضي إلى السعادة.

أوّلًا: المحاور النظريّة في السعادة

أ. في أساس المشكلة: ثلاثة مواقف مختلفة إزاء الحياة

من الضروريّ في بداية الأمر أن نقوم بجولة تفقديّة، أي أن نميّز بين ثلاثة مواقف مبدئيّة، أساسيّة، يعتمدها البشر في الواقع إزاء الحياة. وذلك أمر لازم لنفهم على وجه أفضل كيف يتمّ طرح مشكلة السعادة ولماذا نقف أمامها متردّدين حائرين.

سنطلق مستندين إلى القياس. لنتخيّل مجموعة من السيّاح قصدوا أن يتسلّقوا قمّة منيعة، ولننظر إلى تلك الجماعة بعد ساعات من رحيلها.

فبعضهم ندموا على مغادرتهم الفندق، إذ إنّ التعب والمخاطر تبدو لهم غير متناسبة مع الفائدة التي ستُجنى من النجاح. هؤلاء قرّروا أن يعودوا من حيث أتوا.

وبعضهم الآخر لم يندموا لأنّهم أتوا. فالشمس تتلألأ والمشهد جميل. إلاّ أنّه لِمَ الصعود إلى أعلى؟ أليس من الأفضل الاستمتاع بالجبل حيث وصلوا، في المرج الأخضر أو في قلب الغابة؟ لذا فهم يفترشون العشب أو يستكشفون الجوار، بانتظار ساعة الطعام.

والبقيّة الباقية، أي المتسلّقون الحقيقيّون، لا يبعدون أنظارهم عن القمم التي أقسموا أن يصلوا إليها، فيتابعوا التقدّم.

مواقف ثلاثة: المُتعبون، ومحبّو العيش الرغد، والمتقدون حماسةً.

إنّها ثلاث فئات من البشر نحملها بذورًا في ذواتنا، في صميم ذواتنا، وقد توزّعت البشريّة عليها منذ زمن بعيد.

١ - متعبون (أو متشائمون)، أوّلًا

في نظر الفئة الأولى هذه من البشر، الوجود هو خطأٌ من الأخطاء أو أمرٌ فاشل من الأمور الفاشلة. فالقضيّة أشبه بوَرطة، ويجب بالتالي الانسحاب من اللعبة بأفضل طريقة ممكنة. وهذا الموقف، عندما يصبح موقفًا متطرّفًا وعقيدة علميّة نظاميّة، يؤدّي بنا إلى الحكمة الهندوسيّة، التي ترى في الكون وهمًا وقيدًا، وإلى تشاؤم من نوع تشاؤم الفيلسوف شوپنهاور. إلاّ أنّ هذا الموقف يظهر أيضًا ويعلن عن نفسه وتحت أشكال مخفّفة وشائعة، في مجموعة من الأحكام العمليّة التي تعرفونها جيّدًا: «فما الفائدة من السعي...؟ ولماذا لا يُترك المتوحّشون لوحشيّتهم، والجهلة لجهلهم؟ ولماذا العِلم ولماذا الماكينة - الآلة؟ أليس الأفضل أن يكون الواحد ممدَّدًا من أن يكون واقفًا، وأن يكون ميتًا من أن يكون نائمًا؟...» فهذا كلّه يعني، أقلّه بصورة ضمنيّة، أنّه من الأفضل أن يكون الواحد «أقلّ»، لا أن يكون «أكثر»، وأنّ الأفضل هو ألاّ يكون شيئًا على الإطلاق.

٢ - محبّو العيش الرغد (أو المستمتعون بالحياة)، ثانيًا

في نظر الفئة الثانية هذه من البشر، لا شكّ أنّه من الأفضل أن نكون من ألاّ نكون. إلاّ أنّ فعل «كان»، ولننتبه إلى ذلك، له معنى محدّد في هذا الإطار. فأن نكون ونحيا، في نظر أتباع هذه المدرسة، لا يكون معناه العمل، بل إشباع النفس من اللحظة الحاضرة. فالحكمة، في رأي هؤلاء، تكمن في الاستمتاع الحريص بكلّ لحظة وبكلّ شيء، من دون فقدان أيّ ذرّة منه، وخصوصًا من دون الاهتمام بتبديل النيّة والعزم. فبعد أن يكون محبّو العيش قد شبعوا، تراهم يتمرّغون في العشب ويزيلون خَدَر سيقانهم وينتقلون من مشهد إلى آخر، وبذلك لا يتردّدون في النزول إلى أسفل. أمّا في ما يختصّ بالمستقبل، فلا يخاطرون به ولا في سبيله، إلاّ إذا تسمّموا من جرّاء الاستمتاع بالخطر نفسه أو من جرّاء الإفراط في الترف، أبهدف تذوّق رعشة التجرّؤ كان ذلك أو بهدف الشعور بقشعريرة الخوف. هكذا نتصوّر، في شكل مبسّط، مذهب الهيدونيّة الوثنيّ كما أفرزته مدرسة أبيقور. تلك كانت، على كلّ حال، في إطار الحلقات الأدبيّة منذ أمد قصير، نزعة پول موران أو مونترلان، أو نظرة أندريه جيد (في كتابه **المآكل الأرضيّة**)، الذي كان مَثَل حياته الأعلى الشربُ من دون إرواء العطش، وذلك بهدف زيادة العطش، لا بنيّة استعادة القوى، بل بهدف البقاء على استعداد للانحناء، بنهم متزايد، على كلّ ينبوع جديد.

٣ - والمتّقدون حماسةً، أخيرًا

في نظر هؤلاء، وهم يؤلّفون المجموعة الثالثة، الحياة صعود واكتشاف. والأفضل ليس في أن نكون من ألاّ نكون، بل إنّه من الممكن دومًا والمستحسن أن نصبح «أكثر». ففي نظر أولئك الفاتحين، عاشقي المغامرات، الكائن هو كائن لا ينضب، لا على طريقة أندريه جيد، كأنّه جوهرة متعدّدة الوجوه يُستطاع تقليبها من دون تعب، بل لأنّه مركز حرارة ونور ومن المستطاع الاقتراب منه أكثر فأكثر. فمن الممكن التهكّم على أولئك الناس ونعتهم بالبسطاء واعتبارهم من المزعجين. إلاّ أنّه من الواضح

أنّ أولئك هم الذين صنعونا، وأنّ أرض الغد سوف تخرج من ضلوعهم.

إنّها ثلاثة مواقف تجاه الحياة، كما قلتُ سابقًا وأكّدته. ثلاثة مواقف أساسيّة: تشاؤم وعودة إلى الماضي، الاستمتاع بالوقت الحاضر، الوثوب إلى المستقبل. هذا ما يضعنا، بصورة حتميّة وتلقائيّة، في صُلب موضوعنا وإزاء ثلاثة أشكال من السعادة.

أ) **النوع الأوّل هو السعادة في الطمأنينة**. لا للمتاعب، لا للمخاطر ولا للجهد. فلنقلّل من الاتّصالات، ولنقتصد في حاجاتنا، ولنقسّ قلوبنا، ولننغلق على نفوسنا. الإنسان السعيد هو مَن قلّ تفكيره واقتصد في رغباته وإحساساته.

ب) **السعادة في اللذّة، ثانيًا**. إنّها سعادة لامتحرّكة، أو قُلْ سعادة تتجدّد باستمرار. فغاية الحياة هنا ليست في العمل أو في الخَلْق، بل في الانتفاع. إنّه مبدأ بذل الجهد الأدنى، أو مبدأ الجهد الضروريّ فقط، للانتقال من كأس إلى أُخرى ومن شراب إلى شراب. فوصفة الحصول على السعادة تقضي بالتمدّد إلى أبعد حدّ ممكن، مثل تمدّد الورقة تحت أشعّة الشمس، وبتغيير الموقع في كلّ لحظة للوصول إلى الإحساس الأعمق. والإنسان السعيد هو الذي عرف كيف يتذوّق، على وجه أكمل، اللحظة الحاضرة.

ج) **السعادة في النموّ، أخيرًا**. من المنظور الثالث هذا، لا وجود للسعادة، ولا قيمة لها، بذاتها، كما لو كانت شيئًا يمكن متابعته وإدراكه بذاته. فالسعادة هنا ليست إلاّ الإشارة والأثر والمكافأة بالنسبة إلى الفعل الذي تمّ توجيهه على نحوٍ سليم. «إنّها من مشتقّات الجهد»، على ما قال أ. هُكْسْلي. لذلك لا يكفي التجدّد كيفما كان، على نحو ما توحي به الهيدونيّة المعاصرة، ليكون الإنسان سعيدًا. فالتغير لا يُنتج السعادة على الإطلاق، إلاّ إذا تحقّق إبّان الصعود. فالإنسان السعيد هو ذلك الذي يجد الفرح بوجه حتميّ، وبالمزيد، مِن دون السعي المباشر للسعادة، بل في فعل السعي للكمال وفي فعل تحقيق الذات بالاتّجاه نحو الأمام.

السعادة في الطمأنينة، السعادة في اللذّة، والسعادة في النموّ.

وبين هذه الدرجات الثلاث، تتردّد الحياة، على مستوى الإنسان، وتوزّع تيّارها تحت أنظارنا.

وإذا ما أردنا تعليل اختيارنا، أليس هناك من علّة حقًّا، كما نردّد دومًا، سوى ما يفضّله ذوقنا وطبعنا الفرديّ؟ أو هل نستطيع أن نجد، في مكان ما، سببًا لا جدال فيه نظرًا إلى موضوعيّته، يقضي بالحكم أنّ واحدةً من الطرق الثلاث هي الأفضل على الإطلاق، وهي بالتالي الوحيدة التي تقدر أن تسعدنا في الحقيقة؟

ب - جواب الوقائع

١ - الحلّ العامّ: نحو الوعي الأشمل

إنّي شديد الاقتناع، في ما يختصّ بي، بأنّ ذلك المقياس الموضوعيّ والذي لا جدال فيه، هو موجود، وهو ليس بالسرّيّ ولا بالمستور، بل هو ظاهر للعيان. لكي نراه، يكفينا أن ننظر إلى الطبيعة التي هي حولنا، في ضوء اكتشافات الفيزياء والبيولوجيا الأخيرة، أي في ضوء الأفكار الجديدة حول ظاهرة النشوء العظمى. فلا أحدَ، كما تعلمون، يشكّ اليوم في هذه المعطيات لأسباب وجيهة. الواقع أنّ الكون ليس ثابتًا «من الوجهة الكينونيّة»، بل هو يتحرّك، منذ البدء، في باطن كتلته التامّة، تبعًا لتيّارين عظيمين مضادَّين: الأوّل يجرّ المادّة نحو حالات من التفتّت القصيّ، والآخر يؤدّي إلى بناء وحدات عضويّة تكوّن نماذجها العليا، وهي معقّدة من الوجهة الفَلَكيّة، ما نسمّيه اليوم «العالم الحيّ».

وبناء على ذلك، فلننظُر بوجه أدقّ إلى ثاني هذين التيّارين، أي إلى تيّار الحياة، ونحن ننتمي إليه. فخلال قرن ونيِّف من الزمن، قام نقاش بين العلماء، وقد قبلوا بواقع النشوء البيولوجيّ، لمعرفة ما إذا كانت الحركة التي تدفعنا هي نوع من الزوبعة الدائريّة المقفلة، أم إنَّها تُشابِهُ انسياقًا

محدّدًا يقود الجزء الحيّ من العالم نحو حالةٍ متقدّمة محدّدة. ويبدو اليوم أنّ الثاني من الافتراضين هو الذي لاقى شبه إجماع، لكونه يعبّر عن الواقع بوجه أكيد. فالحياة لا تتعقّد من دون قوانين، كما لو أنّها متروكة للمصادفة. إلاّ أنّنا إذا نظرنا إلى الحياة في كلّيّتها، وكذلك في تفاصيل الكائنات المركّبة، وجدنا أنّها تتطوّر تطوّرًا منهجيًّا وحتميًّا نحو حالات من الوعي ترتقي ارتقاء مستمرًّا. وهكذا فظهورُ الإنسانِ النهائيُّ، الحديثُ العهد، على الأرض، ليس إلاّ النتيجة النظاميّة والمنطقيّة لتطوّرٍ ارتسمت خطوطه مع نشأة كوكبنا.

ومن الوجهة التاريخيّة، فإنّ الحياة (أي الكون عينه في الواقع، حين ننظر إليه في جزئه الأكثر حركة) هي ارتقاء وعيٍ. ألا ترون هنا فورًا نتيجة طرحنا المباشرة على موقفنا وسلوكنا الباطنيّين؟

تحدّث بإسهاب، كما قلت منذ لحظة، عن أفضل موقفٍ نتّخذه حيال حياتنا. إلاّ أنّنا، في هذا الحديث، ألا نشابه مسافرًا يقلّه قطار سريع بين باريس ومرسيليا، فيتساءل: ألم يكن من الأفضل له أن يرحل إلى الشمال أو إلى الجنوب؟ مع ذلك، نتناقش: فما الفائدة في ذلك، بما أنّ القرار قد اتُّخذ بمعزلٍ عنّا، وبما أنّنا ركبنا القطار. فمنذ أكثر من أربعمائة مليون سنة على أرضنا (من الأصحّ، أن يُقال: منذ البداية، في الكون)، ترتقي كتلة الكائنات العظيمة، ونحن منها، الرقيَّ الأكيد العنيد نحو المزيد من الحرّيّة والإحساس والرؤية الباطنيّة. ونحن لا نزال نتساءل: إلى أين يجب أن نرحل؟...

في الحقيقة، تتبدّد ظلال القضايا الباطلة في ضوء القوانين الكونيّة الكبرى. تحت طائلة التناقض مع الطبيعة (أي تحت طائلة نقض كلّ ما نحن وكلّ ما كوّنّا)، يلزمنا، كلّ واحد باسم الجميع، اعتماد الاختيار الأوّليّ المتأصّل في العالم، ونحن منه العناصر المُفكِّرة. فالتراجع لنقض كيانًا، والتوقّف وعدم التقدّم للاستمتاع، هما حركتان نسعى بوساطتهما لأن نقود السفينة في مواجهة التيّار الكونيّ. إنّهما حركتان من

المستحيلات السخيفة.

وهكذا، تصبح الطُرُق على يسارنا وعلى يميننا موصدة والطريق التي هي أمامنا تبقى وحدها مفتوحة.

الجواب الوحيد، من الوجهة العلميّة الموضوعيّة، الذي نستطيع صياغته حيال نداءات الحياة، هو مسيرة التقدّم. وبالتالي، من الوجهة العلميّة الموضوعيّة فإنّ السعادة الحقيقيّة الوحيدة هي ما سمّيناه سعادة النموّ أو سعادة الحركة.

هل نريد أن نكون سعداء مثل العالم ومعه؟ فلنترك المتعبين والمتشائمين يتزلقون إلى الوراء. ولنترك محبّي العيش الرغد يتمدّدون التمدّد البورجوازيّ على المنحدر. ولننضمّ، من دون تردّد، إلى مجموعة الذين يريدون المخاطرة بصعودهم حتّى القمّة الأخيرة. وإلى الأمام...

إلّا أنّ كلّ شيء لا يصل إلى تمامه في اختيار الصعود. يبقى أيضًا ألاّ نُخطِئ في اختيار الطريق. حسن أن نقوم ونقف لنرحل. ولكن، ما هو الطريق الجيّد للوصول بابتهاج إلى القمّة؟ ففي هذا السياق، ولكي نبقى على أرضٍ صلبة، لنراقب خطوات الطبيعة، ولنطرح السؤال على علوم الحياة.

٢ - الحلّ التفصيليّ: أزمنة الشخصنة (personnalisation) الثلاثة

إنّ الحياة، كما قُلت آنفًا، ترتقي في العالم نحو المزيد من الوعي وبالتالي نحو المزيد المستديم من التعقيد، كما لو أنّ تعقُّد الأجسام المتعاظم غايته جعل صميم كيانها أكثر عمقًا. إلاّ أنّه كيف تتحقّق، في الواقع وفي التفاصيل، تلك المسيرة نحو الوحدة الكاملة؟

ولكي نلازم الوضوح والسهولة، نتوقّف على حدود الإنسان - الإنسان المرتقي نفسيًّا على غيره والذي نعرفه المعرفة الجيّدة بين الأحياء كلّهم.

ففي هذا الإطار، يتبيّن لنا ثلاث مراحل، أي ثلاث خطى أو ثلاث حركات متتابعة متلازمة في سياق توحّدنا الباطنيّ، أي تحقّقنا الشخصيّ. فعلى الإنسان، كي يكون كاملًا بذاته وحيًّا: أ) أن يتمحور على ذاته، ب) وأن يجعل ذاته تتمحور على «الآخر»، ج) وأن يمحور ذاته بقوّة على مَن هو أعظم منه.

فلنحدّد الحركات الثلاث هذه الدافعة إلى الأمام ولنشرحها الواحدة بعد الأخرى، والتي يجب أن يقابلها (بما أنّ السعادة، كما قرّرنا ذلك، هي نتيجة النموّ) بالضرورة ثلاثة أشكال من السعادة - المحقّقة.

أ - **التمحور، أوّلًا**. لا يصبح الإنسان إنسانًا، إن لم يتثقّف، لا بدنيًّا فقط، بل فكريًّا وأخلاقيًّا. ولا يتثقّف حتّى سنّ العشرين فقط!... فلكي نحقّق ذواتنا، علينا أن نسعى طوال الحياة لتنظيمها، أي إلى شحن أفكارنا وعواطفنا وسلوكنا بمزيد من النظام والوحدة. هذا هو كلّ برنامج (وكذلك كلّ جهد) الحياة الباطنيّة وأهمّيّتها، مع ما يتبع ذلك من انحراف نحو الأمور الأكثر روحيّة، والمتزايدة في التعالي... وكلّ واحد منّا، على مرّ هذه الحقبة الأولى، مدعوّ إلى الاستدراك وإلى استرجاع عناء الحياة الشامل لمنفعته الخاصّة. أن نكون يعني أن نصنع أنفسنا وأن ندركها أوّلًا.

ب - **تمحور الذات على الآخر، ثانيًا**. إنّ التجربة أو الوهم البدائيّ الذي يتربّص بالذات، المفكّرة التي يحتضنها كلّ واحد في عمق نفسه يكون في تخيّل الذات أنّها، إذا أرادت أن تنمو، فمن الأفضل لها أن تنعزل على نفسها وأن تحقّق كمالها بمفردها، وأن تنقطع عن الآخرين أو أن تكون المرجع في كلّ شيء. الواقع أنّه لا يقطن الأرض إنسان بمفرده، بل يسكن الأرض كتلة كبيرة من الناس، في وقت واحد. هذا الواقع هو من البديهيّات، إلاّ أنّه إذا ربطناه بالأبعاد الفيزيائيّة العامّة، يكون مهمًّا جدًّا، إذ يعني أنّ كلّ إنسان، مهما كانت الكائنات العاقلة فرديّة ومستقلّة بطبعها، لا يمثّل إلاّ ذرّةً، أو إذا أردتم، جُزَيْئًا كبيرًا إلى جانب جُزَيْئات

مشابهة، تكوّن نظامًا جسمانيًّا محدَّدًا، لا نستطيع الإفلات منه. فالإنسان، من الوجهة الجسميّة والبيولوجيّة، وككلّ موجود في الطبيعة، هو متعدّد في الأساس. إنّنا هنا أمام «ظاهرة الكُتلة»، وهذا يعني، في مقاربة أولى، أنّنا لا نستطيع الوصول إلى أقصى الذات من دون الخروج من ذواتنا في اتّحادنا بالآخرين، بطريقة ننمّي معها بواسطة ذلك الاتّحاد المزيد من الوعي، تبعًا لشريعة التعقُّد العظمى. في هذا كلّه يتأصّل الإلحاح الشديد ومعنى الحبّ العميق، في أشكاله كافّة، فيدفعنا إلى ربط محورنا الفرديّ بمحاور أخرى مختارة مميّزة، ذلك الحبّ الذي مهمّته وسحره الأساسيّان أن يكتمل الإنسان في الآخر.

ج - **التمحور الأشمل**، أخيرًا. من الضروريّ أن نفهم هذا الموضوع حتّى ولو لم يكن الأمر سهلًا. فلكي نحقّق ذواتنا، علينا أن نجتهد في توسيع قاعدة كياننا، أي أن نضمّ إلى ذاتنا شيئًا «من الآخر». فبعد حصول عدد محدود من التأثيرات المميّزة، تأخذ هذه الحركة في التوسّع دون توقّف، فتمتصّنا بوجه طوعيّ، جزءًا بعد جزء، مع توسّع دائرة الشعاع بطريقة متزايدة. هذا ما هو بيّنٌ في عالمنا اليوم بشكل خاصّ. ويبدو أنّ الإنسان، منذ البدء، كان مدركًا بالإدراك المبهم أنّه ينتمي إلى إنسانيّة واحدة عظمى. إلاّ أنّ هذا المعنى الاجتماعيّ الغامض لم يصل إلى مدلوله الواقعيّ والكامل إلاّ مع أجيالنا الحديثة. ففي الألفيّات العشرة الأخيرة (وهي حقبة تسارعت فيها الحضارة بشكل مفاجئ) استسلم البشر، من دون تفكير يُذكر، إلى القوى المتعدّدة التي قاربت بينهم والتي أظهرت أنّها متأصّلة أكثر من الحروب. وهكذا أخذت أعيننا تتفتّح وباشرنا رؤية أمرين: الأوّل هو أنّنا، في هذا القالب الضيّق والمحدود الذي يمثّله سطح الأرض المغلق، لم نعد نكوّن سوى جسم واحد تحت ضغط التكاثر السكّانيّ ونشاط العلاقات الاقتصاديّة الآخذة في التعدُّد. والأمر الثاني هو أنّ أفكارنا تزداد نزعة إلى الاشتغال وكأنّها خلايا في دماغ واحد، بعد أن توحّد، بصورة تدريجيّة، نظام الصناعة والعلوم. وماذا نقول أيضًا سوى أنّنا، بما أنّ التحوّل يتابع مجراه الطبيعيّ، نستطيع أن نترقّب الزمن الذي

فيه يقدر كلّ البشر معًا أن يعرفوا ماهيّة الرغبة في الشيء عينه وترقّعه ومحبّته في الوقت نفسه وكأنّهم أصحاب قلب واحد. . .

إنّ بشريّة الغد، قد تكون «بشريّة متفوّقة» في وعيها وفي قدرتها وفي وحدة كلمتها، هي في طور الولادة من أحشاء المستقبل لتأخذ شكلًا أمام أعيننا. وفي الوقت عينه، يولد الشعور في صميم ذواتنا بأنّه لا يكفي، لكي نحقّق ذواتنا بالكامل، أن نُشرك وجودنا بوجود عشرة أشخاص ننتقيهم من بين الآلاف الذين يحيطون بنا، بل علينا أن نصبح كتلة متراصّة تجمع الكلّ.

وماذا نستنتج من هذه الظاهرة المزدوجة سوى أنّ ما تطلب الحياة منّا في نهاية الأمر أن نعمله لكي نكون، هو أن نندمج في جسم واحدٍ وأن نجتمع في كلّيّة منظّمة لسنا سوى جُزَيْئاتها الواعية في الكون. محورٌ من طراز مستوى متقدِّم ينتظرنا، وهو في طور الظهور، لا جانبًا، بل أبعد منّا وأعلى.

فالحياة تطلب منّا، لا أن ننمّي ذواتنا فقط، ولا أن يكون لنا مَن هو مساوٍ لنا، بل أن نُخضع حياتنا ونُعيدها إلى مَن هو أرفع منّا.

بكلام آخر، المطلوب هو أن نكون أوّلًا وأن نحبّ ثانيًا وأن نعبد أخيرًا.

إنّها مراحلُ تَحقُّقِ شخصيّتنا الثلاث.

إنّها ثلاث درجات مترابطة، كما ترون، في حركة الحياة التصاعديّة، وبالتالي فهي ثلاث درجات متراكبة من السعادة، إذا كانت السعادة مرتبطة حتمًا بحركة الصعود، كما رأينا سالفًا.

إنّها السعادة في النموّ، السعادة في الحبّ، السعادة في العبادة.

وهذه هي في نهاية الأمر السعادة الثلاثيّة التي تتيح لنا النظريّة أن نتبيّنها انطلاقًا من قوانين الحياة.

فما هو، بخصوص هذا الموضوع، حكم الاختبار؟

فلنحاول قليلًا أنْ نصدِّق صحّة استنتاجاتنا استنادًا إلى الوقائع وعن طريق المقاييس المباشرة.

السعادة في النموّ الشخصيّ الباطن قوّةً وشعورًا وامتلاكَ ذات. السعادة أيضًا في التلاقي، في لقاء الأجسام والنفوس التي كُوِّنت لتتكامل وتتّحد.

فبخصوص نقاوة هذين الشكلين من الفرح وزخمهما، لا فائدة في التشديد على ذلك. فالكلّ، في الواقع، يتّفقون على الإشادة بهما.

أمّا في شأن السعادة غرقًا في المستقبل، في كائن أعظم منّي... أفلسنا هنا أسرى التجريد التامّ والحلم الكامل؟ الاستمتاع بما يتجاوزنا وبما لا نقدر على رؤيته أو لمسه... فمَن يهتمّ بأمر من هذا النوع، باستثناء بعض المستنيرين، في عالم الوضعيّة والمادّيّة حيث نحن غائصون؟

فمَن يهتمّ بذلك الأمر يا ترى؟

لكن خذوا في الحسبان فقط ما يجري حولنا!

لشهور خلت وفي أثناء اجتماع مماثل لاجتماع اليوم، عرضت عليكم أمر الزوجين كوري (Curie)، هذا الرجل وهذه المرأة كانت سعادتهما في أن يندفعا في مغامرة تقضي باكتشاف الراديوم، إذ أدركا أنّ في فقدان الحياة ربحها. وكَم من البشر الآخرين، البارحة واليوم، إن بمزيد من البساطة أو بطرق مختلفة، انقضّ عليهم، لا بل امتلكهم شيطان البحث إلى حدّ الموت بسببه؟ حاولوا أن تحصوا معي:

الذين جابهوا القطبين الشماليّ والجنوبيّ: نانسن، أندره، شاكلتون، شاركو، والكثير غيرهم.

الذين اقتحموا الجبال العالية، متسلّقو الأفرست.

الذين عملوا في المختبرات الخطرة، فماتوا بسبب الأشعّة والموادّ

التي كانوا يقلبونها، وقضوا من حقنة كيماويّة...

والذين غزوا الفضاء: إنّهم كتيبة...

والذين دخلوا عالم الإنسان واكتشفوه من خلال الإنسان، أولئك الذين خاطروا بحياتهم أو أنّهم ضحّوا بها في سبيل فكرة.

راجعوا حساباتكم على وجه التقريب. وبعد أن تقوموا بذلك، طالعوا المذكّرات والرسائل التي تركها هؤلاء الناس، إذا كانت موجودة حقيقةً، انطلاقًا من المشهورين بينهم (أولئك الذين يُحكى عنهم) إلى غير المعروفين (المجهولين)، أمثال طيّاري البريد الذين لخمسٍ وعشرين سنة خلت، في الولايات المتّحدة، شقّوا طريقًا مشبعًا بالأفكار والأحاسيس البشريّة، حتّى ولو أدّى ذلك إلى مقتلهم الواحد إثر الآخر.

ماذا تقرأون في تلك النجاوى؟

تقرأون الفرح، الفرح الأعظم والأعمق، الفرح الأقدر، الفرح المتفجّر لحياة وجدت أخيرًا المدى اللامتناهي لكي تنتشر فيه. أقول على الأكيد: الفرح في اللامتناهي.

إنّ ما يقوّض عادةً سعادتنا ويسمّمها يكمن في شعورنا السريع بنفاد ما يجذبنا إليه ونهايته، وذلك يتحقّق في آلام الفراق وتآكل الأشياء، وفي القلق الذي يسبّبه الوقت الذي يمضي، والرعب أمام سرعة عطب ما نمتلكه، وخيبة الأمل من جرّاء عدم الوصول سريعًا إلى تحقيق ذواتنا وكمال حبّنا...

إلاّ أنّ مَن اكتشف، في مثالٍ أعلى أو قضيّة، سرّ التعاون والتطابق، من قريب أو بعيد، مع كونٍ في حالة تقدُّم، يرى هذه الظلال كلّها تتبدّد. فالفرح في العبادة يحتوي على سلام رائع، وهو يأتي بهذا السلام كاملًا. إنّه يرتدّ على الفرح في الوجود وعلى الفرح في الحبّ، لا لينقّص منهما أو يعمل على تدميرهما، بل ليوسّع آفاقهما ويثبّتها (ألم يكن كوري وترمبيه صديقين وأبوين وزوجين رائعين؟). أمّا ما يغذّي

السلام، فهو لا ينضب، إذ إنّه يختلط، تدريجًا، باكتمال العالم وانقضائه حولنا. إنّه ينجو، لهذا السبب بالذات، من كلّ تهديد بالموت والهلاك. وفي النهاية، إنّه في متناولنا دون انقطاع، بوجه من الوجوه، بما أنّ الطريقة الفُضلى لإدراكه تكمن في أن ننجز ما هو بالإمكان، على الوجه الأفضل، كلٌّ في مكانه.

إنّ فرح العنصر الذي أصبح يدرك كلّيَّة يخدمها ويكتمل فيها، والفرح الذي تستمدّه الذرّة الواعية من الشعور بدورها واكتمالها في وسط الكون الذي يحملها، هو الشكل الواقعيّ والشرعيّ، الأرفع والمتقدّم للسعادة التي كان يمكن أن أعرضها عليكم وأتمنّاها لكم.

ثانيًا - قواعد السعادة الأساسيّة

لندع الآن جانبًا النظريّات المجرّدة، ولنتطرّق إلى تطبيقها في حياتنا الفرديّة.

إنّ السعادة الحقّ، كما أوضحنا سابقًا، هي سعادة في النموّ، وهي، على هذا التحديد، تنتظرنا في وجهة معيّنة:

١ - في توحُّد ذواتنا في أعماقها.
٢ - في اتّحاد كياننا بكيانات أخرى، أمثالنا.
٣ - بخضوع حياتنا لحياة أعظم منها.

فماذا ينتج من تعريفات تصرّفنا اليوميّ هذه؟ وكيف علينا أن نتصرّف وأن نعمل لنكون سعداء؟

المفروغ منه، في هذا السياق، أنّه لا مجال لي إلاّ أن أضع بعض التوجّهات العامّة لحكم المعرفة وإرادتكم الطيّبة. الواقع أنّ قضايا الذوق والحظّ والمزاج تبرز هنا بوجه شرعيّ. فالحياة لا تنشأ ولا تنمو طبيعيًّا وبنيويًّا، إلاّ بفضل تنوّع عناصرها الشديد. فكلّ منّا يرى العالم وينظر إليه من زاوية خاصّة، بالتحفّظ والحيويّة المتلوّنة التي لا يمكن الكشف عنها (إنّه التنوُّع المتكامل الذي يؤسّس، ونقول هذا عرضًا، قيمة «الشخصيّة

البيولوجيّة»). وإذ ذاك بمقدور كلّ واحد بمفرده أن يكتشف لنفسه، بالنتيجة، الموقف والحركة الفريدة اللذين يجعلانه متناسقًا، إلى الحدّ الأقصى، أي في حالة من السلام الطوباويّ، مع الكون السائر حوله.

وبعد أن أثبتنا هذه التحفّظات، يبقى أن نصيغ قواعد السعادة الثلاث، بالتوافق مع الأبعاد التي أوردناها منذ لحظة:

أ - **لبلوغ السعادة، من الضروريّ أوّلًا**، أن نقاوم النزعة إلى الجهد الأدنى الذي يجعلنا أو أن نبقى في مكاننا أو أن نسعى بالأحرى لتجديد حياتنا في البلبلة الخارجيّة. من اللازم، على الترجيح، أن ننمّي الجذور العميقة في الحقائق المادّيّة الفنّيّة والحسّيّة التي تحوطنا. إلاّ أنّ السعادة بالنتيجة تنتظرنا في العمل على ارتقاء الكمال الباطنيّ، الفكريّ والفنّيّ والأخلاقيّ. فالأمر الأهمّ في الحياة، كما كان يقول نانسين، هو في أن يجد الإنسان ذاته، أن يجد الفكر الذي كُوِّن بكدٍّ من خلال المادّة وما فوق المادّة. **التمحور**.

ب - **لبلوغ السعادة، ينبغي ثانيًا**، أن نقاوم الأنانيّة التي تدفعنا إلى الانغلاق على ذواتنا أو إلى وضع الآخرين في سيطرتنا. فطريقة الحبّ - السيّئة، المُجْدِبَة - هي التي نسعى بوساطتها للامتلاك بدل بذل الذات. وهنا يبرز ثانية، في إطار الحياة الزوجيّة أو الجماعيّة، قانون الجهد الأكبر الذي كان ينظِّم مسيرة تطوّرنا الباطنيّة. فالحبّ الوحيد المؤدّي إلى السعادة هو ذاك الذي يعبِّر عن ذاته بالتقدُّم الروحيّ الذي نحقّقه معًا. **التمحور على الآخر**.

ج - **ولبلوغ السعادة، السعادة الأكيدة، ينبغي ثالثًا**، بوجه من الوجوه، مباشرةً أو بفضل وسائط تتدرّج أنواعها (من البحث والمهمّة إلى الفكرة والقضيّة...) ربط غاية وجودنا النهائيّة بمسيرة العالم حولنا وبنجاحه. علينا، مثل الزوجين كوري، وترميه ونانسن ومثل الطيّارين الأوائل الذين حدّثتكم عنهم آنفًا، أن نضع قُطب وجودنا في ما هو أشمل منّا، للوصول إلى منطقة الأفراح العظمى الثابتة. هذا لا يفترض، ولتهدأ

خواطركم، أن نجترح الأعمال العظمى الخارقة، إذا ما أردنا الوصول إلى السعادة، بل أن ننجز فقط بنُبلٍ أحقر الأمور، وهذا في متناول الجميع، في وقت نحن فيه مدركون تضامننا الحيّ مع أمر عظيم. أُضيف نقطة واحدة إلى نسيج الحياة البهيّ تقضي بتمييز اللامحدود الذي يتكوّن في صميم أحقر نشاطاتنا ومتهاها، وهو يجذبنا إلى ذينك الصميم والمتهى. إنّه تمييز اللامحدود والدخول فيه، وذلك هو في نهاية الأمر، سرّ السعادة الكبير. «إنّ الفرح الأكبر بين الأفراح كلّها يكمن في اتّحاد عميق وغريزيّ بتيّار الحياة الشامل»، على حدّ ما اعترف بذلك برتران راسل نفسه، أحد أدقّ المفكّرين وأقلّهم روحانيّة في أنكلترا الحديثة.

التمحور الأشمل.

وإنّي، إذ بلغت هذه النقطة التي هي الكلمة المفتاح في ما استطعت أن أقوله لكم، دعوني أختم حديثي بملاحظة أنا مدين بها لكم ومدين بها لنفسي، لأكون صادقًا.

كنت أقرأ منذ عهد قريب كتابًا غريبًا يعرض فيه الروائيّ والفيلسوف الإنكليزيّ ويلز آراء فريدة صاغها البيولوجيّ ورجل الأعمال الأميركيّ وليام بُرُو ستيل، في الموضوع الذي ناقشناه هذا المساء، موضوع السعادة البشريّة بالضبط. وقد سعى ستيل، بكثير من المنطق والسلطة، لإثبات (كما فعلتُ بنفسي على مرّ الصفحات) أنّ الإنسان لا يستطيع بلوغ ملء السعادة إلاّ إذا أسقط غاياته وآماله في غايات العالم وآماله، وعلى وجه التحديد في ما يخصّ البشريّة، إذ إنّ السعادة غير منفصلة عن فكرة الخلود. مع ذلك، يُضيف ستيل: يبدو هذا الحلّ، كما هو مبيّن، ناقصًا بعض الشيء. لأنّه، إذا أردنا بلوغ الكمال، ينبغي لنا أن نحبّ. لكن كيف نستطيع أن نحبّ الواقع الجماعيّ، اللاشخصيّ، - الفظيع في بعض وجوهه - كما يبدو العالم أو البشريّة

إنّ الاعتراض الذي وجده ستيل في صميم قلبه والذي لا يجيب عنه، هو اعتراض صحيح، بشكلٍ مريع ومؤلم. لن أكون إذًا كاملًا ولا

صادقًا إن لم أجعلكم تلاحظون أنّ الحركة الأكيدة التي تضع الكتلة البشريّة نصب أعيننا في خدمة التقدّم ليست «كافية بذاتها»، بل إنّ الوثبة الأرضيّة هذه، التي أدعوكم إليها، تستدعي، لكي تقف على رجليها، أن تتآلف مع الوثبة المسيحيّة وأن ترتبط بها.

إنّ قوّة البحث العلميّ اللدُنيّة، وكذلك القوى الاجتماعيّة اللدُنيّة، تنطلق نحو غزو المستقبل بإيمان رائع. إلاّ أنّ هذه القوى، لا تسعى في هذه المسيرة لعبادة أيّ قمّة محدّدة، والأخطر من ذلك، لعبادة أيّ غرضٍ موضوع حبّ. ولذلك السبب، في الحقيقة، أنّ ما تثيره تلك القوى من الحماسة والتفاني هو قاسٍ وجافٌ وبارد وحزين، أعني أنّه مثير للقلق في نظر المراقب، وفي النهاية، لا يحقّق السعادة في نظر الذين ارتقوا إليه.

إلاّ أنّه إلى جانب تلك القوى الروحيّة، لا بل في هامشها حتّى الآن، لا تزال قوّة المسيحيّة الروحيّة، منذ ألفي سنة، تدفع دومًا إلى الأمام فكرة إلهٍ شخصيّ، لا خالق فقط، بل محرّك وضابط كونٍ يعيده إليه بواسطة كلّ القوى التي نجمعها تحت عنوان التطوّر. فضخامة العالم المثيرة للقلق تتّجه شيئًا فشيئًا، بفعل جهد الفكر المسيحيّ المتلازم، نحو العلاء إلى أن تتجلّى في دار الطاقة المحِبّة!...

وكيف لا تصدّق أعيننا، وإنّي أطرح عليكم السؤال، أنّ هذين التيّارين العظيمين، اللذين يتوزّع بينهما في الحاضر محورُ الطاقات الروحيّة البشريّة، أعني تيّار التقدّم البشريّ وتيّار المحبّة العظمى، لا يطلبان سوى أنّ يتآلفا ويتكاملا؟

فلنتصوّر من جهة أنّ تفجّر الطموح البشريّ اليافع، وقد زادت من حميّته تصوّراتنا الجديدة للزمن والفضاء والمادّة والحياة، قد دخل في الماويّة المسيحيّة لتغنيه وتقوّيه. ولنتصوّر، في الحين نفسه، ومن جهة أخرى، أنّ وجه مسيح كونيّ عصريّ، كما يصيغه في هذا الوقت الوجدان المسيحيّ، احتلّ قمّة أحلامنا في التقدّم وبرز عليها وتلألأ، إذ إنّه فسّر تلك الأحلام وأنسنها وشخصنها. ألا يكمن في ذلك الجوابُ، الجواب

الكامل عن الصعوبات التي يتخبّط فيها عملنا؟

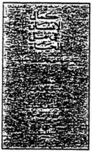
إنّ الروحانيّة المسيحيّة تعرّض نفسها للوهن والهزال والضياع في السحاب، لتعذّر بثّ دم ماديّ جديد فيها. ويوشك اتّجاه التقدّم البشريّ أن يتحوّل عن الماكينة الكونيّة المخيفة التي تَداخل بها، لتعذّر بثّ مبدأ الحبّ الكونيّ فيه.

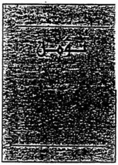
فلنضمّ الجسم إلى الرأس والقاعدة إلى القمّة. عندئذٍ، فجأة، سيتحقّق الكمال.

وفي الواقع، أنّني أرى حلّ قضيّة السعادة الشامل في خطّ الأنسيّة المسيحيّة (Humanisme Chrétien) أو، إذا أردتم، في خطّ المسيحيّة المتفوّقة إنسانيًّا، حيث يفهم كلّ ذي بشر أنّه يستطيع في أيّ وقت وفي أيّ حالة، لا أن يخدم فحسب (وهذا ليس كافيًا)، بل أن يحبّ في الأشياء كلّها (في الأشياء الأكثر لطافة وجمالًا، وكذلك في الأشياء الأكثر قساوةً وتفاهةً) كونًا متقلًا بالحبّ في تطوّره.

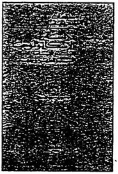
صدر حديثًا عن دار المشرق











المفكّر الإسلاميّ بشير العَوْف وكتابه «تعاليم الإسلام»

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

في منتصف الصيف الماضي لبّى نداء ربِّ العالمين المرحومُ الأستاذ بشير العوْف المفكّر الإسلاميّ الكبير، وكان لرحيله المبكّر وقعٌ أليم في قلوب عارفيه وقادريه. فالرجل كان من أعلام العلماء، متبحّرًا في الشؤون الإسلاميّة كافّة، صحافيًّا مرموقًا وكاتبًا وشاعرًا، فضلًا عن التزامه أمور مجتمعه ووطنه العربيّ الوسيع. وقد خلّف خمسةً وعشرين مؤلّفًا تشهد له بطول الباع في شتّى الميادين، منها كتاب ضخم في جزءين بعنوان **تعاليم الإسلام بين المعسّرين والميسّرين في مذاهب أهل السنّة والجماعة**[1]. ولمّا كان هذا المؤلّف يُعالج أمورًا حسّاسة بجرأة مقرونة بالاتّزان، رأينا أن نتوقّف عنده، ونسبر أغواره، ونستخلص زبدته. ولا بدّ، قبل ولوجه، من تسليط بعض الأضواء على شخصيّة صاحبه ونتاجه عامّةً.

أ - الرجل: فكر وإيمان

إتّسمت حياة المرحوم بشير العوْف بنشاط بالغ، متعدّد الجوانب، لا يستطيع أن ينهض به إلاّ الجبابرة. فقد كان مديرًا مسؤولًا لصحيفة الأيّام الدمشقيّة، ثمّ أصدر سنة ١٩٤٩ جريدةً خاصّة به سياسيّة مستقلّة أسماها

(*) مدير مجلّة **المشرق** ودار المشرق.

(١) صدر الجزء الأوّل سنة ١٩٩١، والجزء الثاني سنة ١٩٩٣، وكلاهما عن دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، ٣٤٤ + ٤٣٧ صفحة.

المنار، وظلّ رئيسًا لتحريرها ومديرها المسؤول طوال أربع عشرة سنة حتّى عام ١٩٦٣.

إنتُخب نائبًا عن دمشق في مجلس الاتّحاد القوميّ عام ١٩٥٨ في زمن الوحدة بين مصر وسورية.

عمل أستاذًا زائرًا في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بجامعة الملك عبد العزيز في جدّة (معهد الإعلام) عام ١٩٨٠.

دُعي إلى المؤتمر الإعلاميّ الإسلاميّ في إندونيسيا سنة ١٩٨١، واختير عضوًا في «المجلس الأعلى العالميّ للإعلام الإسلاميّ».

إشترك بكونه صحافيًّا في معظم مؤتمرات القمّة العربيّة الإسلاميّة وعدم الانحياز، كما اشترك في أكثريّة مؤتمرات وزراء خارجيّة الدول العربيّة والإسلاميّة.

حرّر، فضلًا عن كتبه الخمسة والعشرين، ما يربو على خمسة آلاف مقال في السياسة والأدب والفكر الإسلاميّ، صدر أغلبها في جريدته المنار، وبعد احتجابها، في الصحف اللبنانيّة والسعوديّة والعربيّة.

له أكثر من مائتي حديث إذاعيّ في الأدب والقصّة والشعر، أُذيعت من لندن ودمشق وسواهما من المدن، كما حاضر في مناسبات كثيرة[٢] وخطب.

وجميع تلك النشاطات كانت تنبع من رغبة العوف العميقة في أن يكون داعيةً إسلاميًّا يخدم الإنسان والمجتمع بإخلاص من خلال تعاليم دينه. وهذه الرغبة الوثّابة إنّما كانت وليدة إيمانه الراسخ بسموّ الإسلام، مع احترامٍ صادق لجميع الناس وسائر الأديان. ولا عجب

---

(٢) إستقينا المعلومات السابقة من مقدّمات المحاضرة التي ألقاها بشير العوف في بيروت، بتاريخ ٨/١/١٩٩٣ وعنوانها «التعاون والتعاطف بين المسلمين والمسيحيّين ضرورة دينيّة حضاريّة» (وقد أُسعدنا بالاستماع إليها)، نشرتها جمعيّة قدامى الكشّاف المسلم في لبنان سنة ١٩٩٣ (ص ١٣-٢٠).

إذ ذاك أن تكون مؤلَّفاته، في معظمها، تنحو منحى الالتزام الدينيّ والاجتماعيّ.

ب ـ المؤلَّفات(٣)

في الفكر الإسلاميّ

١ - **إشتراكيّتهم وإسلامنا**، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٦٦ ـ وهي بحوث علميّة مبسّطة عن التيّارات الاشتراكيّة، مع بحث ختاميّ عن العدالة الاجتماعيّة في الإسلام.

٢ - **الكتاب الأخضر**، بيروت، ١٩٦٦ ـ كشفٌ عن الأغراض الخفيّة التي دفعت بعض الحركات الثوريّة في العالم العربيّ نحو التصدّي لفكرة «التضامن الإسلاميّ»، وهي التي تجسّدت في ما بعد بظهور «منظّمة المؤتمر الإسلاميّ».

٣ و٤ - **تعاليم الإسلام بين المعسّرين والميسّرين...**، بيروت، ١٩٩١، ١٩٩٣ - سيأتي الكلام عليه مطوّلًا في الصفحات التالية.

في الفكر السياسيّ

٥ - **لا ثوريّة ولا اشتراكيّة**، بيروت، ١٩٦٧ ـ بحوث تاريخيّة موجزة عن أهمّ الحركات الثوريّة عبر العصور، ووقوفها حائلًا دون التقدّم الحضاريّ المطلوب.

٦ - **العرب وروسيا**، بيروت، ١٩٦٩ ـ تقويم واسع لحقيقة العلاقات السوفياتيّة مع الثوريّين العرب من خلال الغزو السوفياتيّ المسلّح لتشيكوسلوفاكيا سنة ١٩٦٨.

٧ - **رسائل إلى جمال عبد الناصر**، بيروت، ١٩٦٩ ـ عشرون رسالة وُجّهت إلى الرئيس عبد الناصر، فيها مناقشة صريحة لبعض نواحي سياسة مصر الداخليّة والخارجيّة في عهده.

٨ - **لعبة السوفيات بمصر**، بيروت، ١٩٧٣ ـ سرد علاقات السوفيات

---

(٣) راجع: تعاليم الإسلام...، المجلّد الثاني، ص ٤٣١-٤٣٧.

بالثوريّين العرب، وبيان مسؤوليّة مصر والثوريّين العرب وروسيا في هزيمة حرب الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧.

٩ - **السياسة المرحليّة**، بيروت، ١٩٧٤ ـ أبحاث عن السياسة المرحليّة في دعوة الرسول العربيّ، من بدء الدعوة حتّى صلح الحديبيّة وفتح مكّة، وذلك لمناسبة فكّ الارتباط بين الجيوش العربيّة والإسرائيليّة.

في الوثائق

١٠- **الانقلاب السوريّ**، دمشق، ١٩٤٩ ـ وثائق مفصّلة عن أوّل انقلاب عسكريّ حصل في سورية على يد حسني الزعيم سنة ١٩٤٩.

في الصحافة

١١- **الصحافة**، ـ سلسلة محاضرات عن تاريخ الصحافة أُلقيت على طلاّب «معهد الإعلام» في جامعة الملك عبد العزيز بجدّة عام ١٩٨٠.

في الأدب والشعر

١٢- **قطوف المعرفة**، بيروت، ١٩٨٣ ـ مجموعة أحاديث أذاعها المؤلّف بصوته، بعضها من محطّات عربيّة، ومعظمها من محطّة لندن.

١٣- **قطوف الأرب**، بيروت، ١٩٨٧ ـ عشرون قصّة تاريخيّة مستوحاة من آداب العرب، ومعها تراجم عددٍ كبير من أعلام الأدب والتاريخ.

١٤- **ثمالات الندى**، بيروت، ١٩٨٣ ـ ديوان شعر: ٧٦ خماسيّة في الحبّ والحرب والأدب والسياسة.

١٥- **خمائل الطيب**، بيروت، ١٩٨٤ ـ ديوان شعر فيه قصائد المناسبات وأبيات في الغزل والنقد.

١٦- **هالات الضياء**، بيروت، ١٩٨٦ ـ ديوان شعر يشبه بمضمونه ديوان خمائل الطيب مع زيادة قسم خصّصه الشاعر لمراثٍ قالها في ولده الفقيد منذر.

١٧- **سنابل الحنين**، بيروت، ١٩٩١ ـ ديوان شعر: مناسبات، خماسيّات في الغزل والحياة.

١٨- **همس الغروب**، ديوان شعر كالسابق.

في القصة

١٩- **بائسة**، دمشق، ١٩٥٢ - إنسانيّة تحليليّة.

٢٠- **كيف غالبتُ الموت**، دمشق، ١٩٦١ - عشر قصص واقعيّة عن حوادث الطيران الجوّيّ شهد المؤلّف أحداثها.

٢١- **الدرب الشائك**، بيروت، ١٩٦٦ - اجتماعيّة أخلاقيّة.

٢٢- **زوجة المشير**، بيروت، ١٩٨٤ - قصّة حبّ في نقد سياسيّ لاذع لبعض الحكّام الثوريّين العرب وتناقُض أفعالهم مع أقوالهم.

كتب قيد الطبع

٢٣- **إحياء الاجتهاد** - أبحاث عن الدين واللغة وحثّ على إحياء الاجتهاد في الفقه الإسلاميّ واللغة العربيّة.

٢٤- **قطوف الخاطر** - دراسات وتحقيقات في الدين والتاريخ والإعلام والأدب.

٢٥- (٤).

ج - كتاب «تعاليم الإسلام»

هدفُ بشير العوْف في مصنّفه هذا ليس التفسير ولا الاجتهاد أو الفقه أو التشريع الدينيّ. بل هو، على حدّ قوله «كتاب توجيه وإرشاد، ندلّ فيه - ما استطعنا - على مواطن الاستفادة من أقوال وأعمال الرسول الأعظم، صلوات الله وسلامه عليه، بما تلقّاه من أوامر الله سبحانه وتعالى، وبما حفظه عنه الصحابة والتابعون، ومَن جاء بعدهم من الأئمّة المجتهدين والعلماء العاملين، الذين اختاروا دروب التيسير وجعلوا أمور الدين هيّنةً

---

(٤) يُزاد إلى الكتب السابقة المحاضرة حول «التعاون والتعاطف بين المسلمين والمسيحيّين» التي ذكرناها في أعلاه، وقد نشرت أيضًا في آخر المجلّد الثاني من تعاليم الإسلام.

ليّنة، يؤدّي فيها الإنسان المسلم حقوق الله على عباده بدون عنت»[٥].

وما شجّع المؤلّف على المضيّ في مشروعه ملاحظتُه أنّ التشدُّد والتعصُّب المتشرّين في عصرنا بين جماعات كبيرة من المسلمين، لا يمتّان إلى الإسلام بِصِلة، وهما يسيئان إليه أشدّ الإساءة، كما أنّهما يناقضان ما ورد في القرآن الكريم من آيات تدعو إلى التيسير لا التعسير والتزمُّت:

«فإنّ مع العُسْرِ يُسْرًا. إنّ مع العُسْرِ يُسْرًا.
يُريد اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولا يريدُ بكم العُسْرَ»
(سورة البقرة: الآية ١٨٥)

يُقابل ذلك ما جاء في الحديث الشريف:
«بَشِّروا ولا تُنفِّروا، ويسِّروا ولا تُعسِّروا».
و«إنّما بُعِثتُم ميسِّرين ولم تُبعَثوا معسِّرين»[٦].

وعلى هذا الأساس ينطلق العزف من حوادث واقعيّة شهدها المجتمع الإسلاميّ وفيها التعصّب والتشدّد، فيحلّلها في ضوء تعاليم الكتاب الكريم والحديث والسنّة وتقاليد الإسلام العريقة. ومن الموضوعات الكثيرة التي عالجها: كيفيّة مواجهة الصليبيّة الجديدة، الحجاب، المصافحة بين الرجل والمرأة، الفائدة والربا، حقوق المرأة، الطلاق، تعدّد الزوجات، الاختلاط بين النساء والرجال، التعاطف بين المسلمين والمسيحيّين.

وسوف نتوقّف عند بعض ما قاله في بعضها.

الصليبيّة الجديدة: لا يخشى العوف من استعمال كلمة «الصليبيّة» لوصف ما تقوم به بعض الدول المستعمرة بغية الخفض من شأن الإسلام. ولكنّه لا يقول ذلك من باب تجريح المسيحيّين: ذلك بأنّه يميِّز بين

---

(٥) تعاليم... ج ١، ص ٣٠.
(٦) تعاليم... ج ١، ص ٢.

السياسيّين الطامعين الذين يستعملون الدين مطيّة لمآربهم، والشعب المسيحيّ الذي هو، بأكثريّته الساحقة، «من النوع البريء الطيّب المسالم، الذي تفهّم معاني الحضارة الإنسانيّة، وأدرك مفاهيم حقوق الإنسان الصحيحة، وسعى ويسعى إلى العيش بسلام مع شعوب الأرض»(٧). كما أنّه يشيد «بالجمهرة المفكّرة الواعية التي ظهرت تقريبًا في معظم البلاد الأوربيّة والأمريكيّة، والتي راحت تكتب وتنشر وتؤلّف، فتدرس الإسلام بعمق ملحوظ وتتحدّث عن مزاياه بفكرٍ ثاقب، وتدعو إلى التقارب والتفاهم بين عالمَي المسيحيّة والإسلام في ظلّ أخوّة إنسانيّة شاملة تحترم المعتقدات وتصون الكرامات»(٨).

وفي حين يُبعد العوْف عن الدين المسيحيّ، وعن السواد الأعظم من أتباعه، سمةَ معاداةِ الإسلام، تراه، من جهة أُخرى، لا يقبل أن يُضمر المسلمون العداوة للمسيحيّين، ويُندّد بالمتعصّبين من أبناء دينه فيقول بصراحة وجرأة: «ونعود إلى أنفسنا أيضًا، فنعترف بأنّنا نحمل قسطًا كبيرًا جدًّا من مسؤوليّة تشويه حقائق الدين الإسلاميّ أمام معظم شعوب العالم. فنحن أظهرنا من التعصّب ما لا يُطاق، وأبرزنا من التزمّت ما لا يُحتمل (. . .) فضاعفنا ـ من حيث لا ندري ـ أو غذّينا ـ من حيث لا نريد ـ حملات العداء ضدّ الإنسان المسلم. مع أنّه كان مفروضًا بنا أن نتمسّك بالمناهج القرآنيّة الصريحة حسب ما أمرنا به الله تعالى: «أُدْعُ إلى سَبيلِ ربِّكَ بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادِلْهم بالتي هي أحسن» (سورة **النحل: ١٢٥**)».

الحجاب: لقد شغلت مسألة الحجاب في الآونة الأخيرة الكثير من الأوساط سواء في البلدان الإسلاميّة أو الأوروبيّة، فأقامت الدنيا ولم تقعدها في مصر وفرنسا وبلجيكا وسواها. أمّا بشير العوف فيميِّز بين الحجاب المعروف «بالغطس الأسود» والحجاب الشرعيّ البسيط.

(٧) تعاليم، ١: ١٧.
(٨) تعاليم، ١: ١٨.

فالأوّل، الذي تختفي تحته المرأة من قمّة الرأس إلى أخمص القدمَين، دون أن يظهر منها وجه ولا كفّ ولا قدم، مرفوض، «وبهذا الشكل القاسي يُعتبر خروجًا واضحًا عن تعاليم الدين الإسلاميّ الواضحة الصريحة، إذ المتّفق عليه بين أكثر الأئمّة المجتهدين والعلماء العاملين، في مذاهب أهل السنّة والجماعة، أنّ وجه المرأة وكفّيها ليسوا بعورة. وأنّه يجوز كشفها حين الخروج من البيت وفي أثناء مقابلة الرجال الأغراب، وكذلك في الصلاة والعبادة»[9]. ويُضيف أستاذنا يقول ما مؤدّاه: إنّ القرآن الكريم يطلب أن تُعامل النساء كما يُعامل الرجال، فكيف يجيز الرجل لنفسه أن يفرض على المرأة مثل هذا الحجاب، وأن لا يفرضه على ذاته؟

أمّا في ما يخصّ «الحجاب الشرعيّ» الذي تَعارَف عليه الناسُ في العصر الحاضر[10] فهو، في نظر العوف، محمود ومشكور لأنّه يُراعي مقتضيات الاحتشام واحترام حرّيّة المرأة بكونها إنسانًا.

ولا يكتفي الأستاذ بهذا القدر من التيسير، بل يتعدّاه ويقول بأنّ السفور الكامل، أي كشف الوجه والرأس واليدين، ليس بعصيان وهو مباح، إذا ما راعى الحشمة والآداب. فلئن كان الحجاب الشرعيّ هو المفضّل في نظر صاحبنا، إلاّ أنّه يعلن: «لا ننكر على مَن يختار من النساء لباس السفور المباح المحتشم، فللمرأة حقّ الاختيار طبقًا لما أوردناه في مستهلّ هذا الكتاب من أنّ للإنسان المسلم العاديّ أن يختار ما يُريد لما يريد من أيّ مذهب إسلاميّ صحيح معتمد (. . .) ولا نرضى بالتالي أن تُتّهم أيّ امرأة تعتمد السفور المباح المحتشم بتهم المروق (. . .) حتّى ولا بمجرّد اللوم أو التأثيم أو التأنيب»[11]

---

(٩) تعاليم، ١: ٨٠-٨١.

(١٠) «وهو يقتضي تغطية الرأس والجسم، وكشف الوجه والكفّين بما فيهما الكاحل والخضاب والسوار والخاتم» (تعاليم، ١: ٩٢).

(١١) تعاليم، ١: ٩٤.

تعدُّد الزوجات: يقف العوف من هذه الظاهرة موقف الرافض كلّ الرفض، حتّى إنّه عنون الفصل الذي أفرده لها على هذا النحو: «لا تعدُّد للزوجات في الإسلام بنصّ القرآن الكريم والسنّة النبويّة المطهّرة». ويقول ما معناه: لقد حفظ الناس الآية الكريمة التي تنصّ: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مَثْنى وثُلاث ورُباع» ونسوا أو تناسوا أنّ هناك آيات أُخرى وأحاديث نبويّة شريفة وَضعت حدودًا صعبة قاسية تجعل الاقتران بأكثر من زوجة واحدة أمرًا يكاد يكون مستحيلًا. فقد جاء في الكتاب الكريم: «فإن خفتم ألاّ تَعْدِلوا فواحدةً»، ثمّ ورد في آية أخرى: «ولَن تَستطيعوا أنْ تعدلوا بين النساء ولو حَرَصْتم»[١٢].

وما دمنا في موضوع المرأة، نأخذ على بشير العوف مبالغته في الحطّ من وضع المرأة في الغرب. فبغية تأكيد ما كان للإسلام في رفع شأن المرأة، يقول إنّ «المرأة في أوربّا لا تزال مهضومة الحقوق» (١: ٢٩٧)، وإنّ «الرجل في بريطانيا يبيع زوجته» (١: ٢٩٧)، مستندًا إلى حادثة جرت في إنكلترا سنة ١٩٢٩. ويقول أيضًا: «ولعلّ بين أهمّ ما تفقده المرأة الأوربيّة من حرّيّتها وحقّها، وربّما من كرامتها، هو أنّه يجب عليها حتّى يومنا هذا، أن تتخلّى اجتماعيًّا عن نسبتها لأبيها واسم عائلتها» (١: ٢٩٧). نقول إنّ أستاذنا أخطأ هنا في أحكامه، وجعل من أحداثٍ منفردةٍ شاذّةٍ قاعدةً عامّة، لا بل نسي في مثاله الأخير أنّه لا غَضاضة في أن تلقّب المرأة بلقب زوجها، فهذا تدبير يُتّفق عليه لتيسير الأمور والمعاملات، والمسلمون أنفسهم في بلادنا ينحون هذا المنحى.

التعاون والتعاطف بين المسلمين والمسيحيّين: سبق أن ذكرنا[١٣] المحاضرة التي تحمل هذا العنوان، وقد ألقاها العوف في مطلع سنة ١٩٩٣. ورغبةً منه في تعميم الفائدة، أدرجها في أواخر كتابه (٢: ٣٤٦-

---

(١٢) سورة النساء: ٣ و١٢٨ ـ لم يأتِ العوف هنا بجديد، ولكن وجب ذكر موقفه لانفتاحه.

(١٣) أطلب الحاشية رقم ٤.

٣٩٠)، وهي في نظرنا مسك ختامه لما حوت من سامي الفِكر وما تجلّى فيها من سماحة ورحابة صدر وبُعد أفق.

أكبرنا بشير العوف لمّا قال، في مطلع ما قال: لا ينبغي أن يكون المسلم على حذر من المسيحيّين بحجّة أنّهم مبشّرون: «فإنّي أرى أنّ النصارى حين يقومون بتبشيرهم للدين المسيحيّ، فإنّما يقومون بواجبهم الدينيّ»[١٤]. ويميّز بين بعض المبشّرين الذين باعوا أنفسهم للاستعمار، وليسوا من النصارى الحقيقيّين، والمبشّرين الصادقين. فمن حقّهم أن يمارسوا التبشير السليم النقيّ للدين المسيحيّ، كما أنّه من حقّ المسلم أن يبشّر بدينه. «ولا مانع أبدًا من أن يتنافس الفريقان في الدعوة إلى الله، كلٌّ بحسب معتقده ومفهومه، ومن ضمن الدعوة إلى الله على قاعدة الحكمة والموعظة الحسنة»[١٥].

ولا يكتفي العوف بقبول الفريق الآخر واحترامه، بل يدعو كلا الفريقين إلى التعاون على الدعوة إلى الإيمان بالله الواحد الأحد. ولذلك لا يجوز الاختلاف بسبب الجزئيّات، بل يجب الاتّفاق على الكلّيّات، والكلّيّات توجَز بشعار الإيمان بالله الواحد على طريقة كلٍّ من الفريقين.

ويتوسّع البشير في موضوعه فيبيّن كيف أنّ التعاطف بين المسلمين والمسيحيّين كان قائمًا منذ بدايات الإسلام. والقرآن الكريم نفسه صريح في هذا الشأن: «ولتجدَنّ أقربهم مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى، ذلك بأنّ مِنهم قسّيسين ورهبانًا وأنّهم لا يَسْتكبرون»[١٦].

ويأتي المؤلّف على ذكر الجزية المفروضة على أهل الكتاب، فيدفع عنها اللبس والشبهة. فهي، خلافًا لما ظنّ بعضهم، لا تُفرض إذلالاً وامتهانًا، بل حمايةً. وإذا ما نقصت تلك الحماية رُدّت الأموال إلى أصحابها كما ثبت ذلك من وقائع التاريخ. فحين اضطُرّ خالد بن الوليد

---

(١٤) تعاليم، ٢: ٣٤٨.
(١٥) تعاليم، ٢: ٣٤٩.
(١٦) سورة المائدة: ٨٢.

وأبو عبيدة وبقيّة القوّاد المسلمين إلى مغادرة المدن الشاميّة قبيل معركة اليرموك، قالوا لأهلها: «إنّا كنّا قد أخذنا منكم الجزية على المنعة والحماية. ونحن الآن عاجزون عن حمايتكم، فهذه أموالكم نردّها إليكم»[١٧].

كذلك يدفع الشبهة عن معنى الآية الكريمة التي تقول: «حتّى يُعطُوا الجزيَةَ عَنْ يَدٍ وهُم صاغِرُون»، فيتبنّى تفسير الدكتور مصطفى السباعي حيث قال إنّ اليد تعني القدرة، والجزية لا تُطلب إلاّ ممّن له قدرة على دفعها، لذلك أُعفي منها الصغار والعاجزون والرهبان والفقراء والنساء. أمّا قول «وهُم صاغرون» فتفسير الصَغار هنا بالخضوع والموالاة لسلطان الدولة كما يخضع الصغير لوالديه، وليس في الخضوع لقوانين الدولة إذلال للمواطنين.

ويأتي البشير أيضًا على ذكر أحداثٍ من حياة الرسول تُظهر تعاطفه مع النصارى، كمثل تعاطفه مع هرقل عظيم الروم ومع نصارى الأقباط، وسماحه لمسيحيّي نجران بالصلاة في مسجده. ويتوارد هنا إلى العوف حادثة مماثلة جرت له في عهدٍ قريب منّا، إذ اضطرَّ أن يأتي إلى لبنان لاجئًا سياسيًّا من دمشق سنة ١٩٦٣، فلم يجسر على حمايته إلاّ البطريرك المارونيّ بولس بطرس المعوشي، الذي استضافه في صرح بكركي عشرة أيّام حتّى تمكّنت السلطات اللبنانيّة من تسوية وضعه. وفي المقرّ البطريركيّ أقام الصلاة بتشجيع من صاحب الدار بعد أن أمّن له سجّادة تليق بالوضع. ويذكر في هذا السياق الصلاة التي أدّاها في بكركي وفي عهد المعوشي أيضًا، وفدٌ من العلماء المسلمين برئاسة الشيخ شفيق يمّوت، بحضور سيّد المقام وسائر المطارنة والقُسوس والرهبان.

إلى ذلك يعود العوف مرّة ثانية إلى الحروب الصليبيّة، ويرفض رفضًا باتًّا اعتبارها حروبًا دينيّة بل سياسيّة استعماريّة اقتصاديّة، «وهي لم توصف

(١٧) تعاليم، ٢: ٣٦٠.

بأنّها دينيّة إلاّ لاستغلال ما في الدافع الدينيّ من إثارة عاطفيّة لكسب تأييد جماهير الشعب»[١٨].

كما يندّد، رحمه الله، بعنف المتعصّبين في مصر اليوم فيقول: «ليس من الإسلام في شيء اغتيالُ النصارى في مصر وفي غير مصر، أو إيذاؤهم بأنفسهم وأموالهم وأهلهم وذويهم، وليس من النصرانيّة في شيء أن يُمارس النصارى العمل ذاته ضدّ المسلمين، فكلا الفريقين يؤمن بإله واحد، فلا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم»[١٩]. ويُتابع متسائلاً: إن كان الرسول يرفض مجرَّد الدعاء على أعدائه، وإن كان المسلم مدعوًّا إلى الوفاء بعهوده حتّى مع المشركين، فبأولى حجّة عليه أن يستكين للمسيحيّين ويُبادلهم الودّ والتعاطف، هم الذين في لبنان على سبيل المثال، «يشاركوننا في المواطنيّة والجوار ودوام التعامل معنا في السرّاء والضرّاء (...) في ظلّ دولةٍ واحدة، وعلى أرض واحدة، وتحت عَلَم واحد؟»[٢٠].

ويختم، طيَّبَ الله ثراه، محاضرته القيّمة بهذا الكلام الناصع: «لا يجوز لنا أن نُمارس أيّ ظلم، ولا أن نقترف أيّ ذنب بحقّ أهل الكتاب عمومًا، وبحقّ النصارى خصوصًا، لأنّ هذا هو الإسلام الصحيح، في بليغ معانيه، وسموّ مقاصده، وبهذه الروح دعَونا وسنظلّ ندعو بإذن الله تعالى، إلى نبذ الظلم والحقد والكره، وإلى إقامة أوثق عرى التعاون والتعاطف ـ دينيًّا ـ بين مسلمي العالم ومسيحيّيه، سائلين الله تعالى أن يوفّق الجميع إلى ما يحبّه ويرضاه»[٢١].

---

(١٨) تعاليم، ٢: ٣٧٠.
(١٩) تعاليم، ٢: ٣٧١.
(٢٠) تعاليم، ٢: ٣٧٣.
(٢١) تعاليم، ٢: ٣٩٠.

د ـ الخلاصة

في ختام هذه العجالة التي عرضنا فيها شخصيّة بشير العَوْف ومؤلَّفه الموسوعة **تعاليم الإسلام**، نستخلص بعض الأمور المهمَّة التي مرّت بنا:

الرجل رجل اعتدال وحوار وتسامح، وأمثاله، والحمد لله، في تزايد. وبقدر ما يكثُر هؤلاء يزداد السلام والتفاهم والمحبّة بين جميع الناس مهما اختلفت مشاربهم. فما يلفت النظر في انفتاحه هو أنّه لا يخشى التعدّديّة والاختلافات[٢٢].

وإنّه يسعى دومًا للوفاق، ويكره التعصّب، ويندّد بالإرهاب، ويدعو المتشدّدين المعسّرين إلى محاورة الميسّرين. فالمتعصّبون، في رأيه، «يزايدون على رسول الله»[٢٣]. ولمّا كان هو نفسه في مدّة من الزمن شديد المدافعة عن الحركات الإسلاميّة (٢: ٩٨)، يستطيع أن يُخاطب المتشدّدين من موقع القوّة، وينبّههم إلى أنّهم والميسّرين والحكومات الراهنة على اتّفاق مبدئيّ، لا يختلفون إلاّ على الطريقة والتفاصيل (٢: ٩٧-٩٨). ولا يفوته أن يذكّر بالقاعدة الذهبيّة: تتغيَّر الأحكام بتبدُّل الزمان (٢: ٢٢٥).

والرجل رجل علم ومنطق، لا يلقي بطروحاته جزافًا عن سابق قصد أو تحقيقًا لأيديولوجيّة متحجّرة، بل إنّه يستند في كلّ ما يقول إلى الإثباتات الدامغة المستقاة من القرآن الكريم والحديث الشريف والسنّة وأقوال الأئمّة المجتهدين والعلماء العاملين وعِبرَ التاريخ. كما أنّه يُحسن الاستنتاج من القرائن بفضل رجاحة عقله وثاقب بصيرته.

والرجل يدعو إلى فتح باب الاجتهاد، مقتفيًا بذلك خطى عدد متزايد من المفكّرين. ولا عجب، فمَن كان على مثل ما كان من الانفتاح والذكاء المِقدام، لا يمكنه أن يقبل بالجمود، وإذ به يعلن جهارًا: «إنّ الاجتهاد

---

(٢٢) تعاليم، ١: ٢٨٧.
(٢٣) تعاليم، ٢: ٤٠٥.

الفعليّ الضروريّ، اللازم لحاجات العصر وتطوّرات الزمن، قد توقّف نهائيًّا تقريبًا منذ القرن الخامس الهجريّ - أي منذ ما قبل حوالى تسعماية سنة حتّى الآن - وهذا لا يجوز أن يستمرَّ مهما تكن الدواعي والأسباب (. . .) خصوصًا إذا لاحظنا أنّ مراعاة تطوّر العصر، وتغيّر الزمن، قد بدأت منذ وفاة الرسول»[٢٤]. ولا يفوته أن يذكر في هذا الصدد ما رُوي عن الرسول أنّ المجتهد له أجر إن أخطأ، وله أجران إن أصاب (١: ٢٨٥).

ومن هذا المنطلق يدعو البشير إلى إنشاء مجلس اجتهاديّ رسميّ إسلاميّ عالميّ يكون مركزه مكّة المكرّمة، يشترك فيه علماء وفقهاء ومجتهدون في شريعة الإسلام من جميع أنحاء العالم الإسلاميّ، ويقوم إلى جانبهم متخصّصون في جميع العلوم الإنسانيّة والرياضيّة والطبّيّة والحقوقيّة والتكنولوجيّة وسواها، ومهمّتهم مواجهة سائر مشكلات العصر مواجهةً حاسمة، مهتدين بما جاء في كتاب الله وسنّة رسوله، وبما قاله واعتمده الصحابة والتابعون وأعلام الاجتهاد وأئمّة الفكر الإسلاميّ[٢٥].

ولئن تجرّأ العوف في مواقفه، واعتدل في وجه مَن تشدّد، وتشدّد حيال مَن تهاون، وطالب بالاجتهاد في حين لا يأبه له الكثيرون، فلأنّه راسخ في إيمانه لا يستطيع أحد أن يزايد عليه من هذا القبيل. فأيًّا تكن، وأيًّا كان معتقدك، لا يمكنك إلاّ احترامه وتقديره، ذلك بأنّ المؤمن الحقّ، المخلص لربّه ودينه، هو، لا محالة، مخلص لجميع الناس. ألا رحمه المولى وأجزله الثواب.

---

(٢٤) تعاليم، ٢: ٣١.
(٢٥) تعاليم، ١: ٢٦٤، ٢٨٥ و٢: ٢٦-٢٧، ٣١-٣٢.

الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في لبنان
مواقف وآراء

الأب جون دنوهيو اليسوعيّ *

١ ـ المقدّمة

في السّنوات القليلة المنصرمة، صدر في الصحافة اللبنانيّة فيض من المقالات التي تدور بمجملها حول الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، وأُقيمت على مدارها ندواتٌ في الكثير من مدن لبنان وقراه، تناولت الموضوع نفسَه. وفي واقع الأمر، باتت كلمة حوار مألوفةً، لا لأهمّيّتها في تثبيت المسيرة الديموقراطيّة فحسب، بل لضرورتها في تنظيم العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة أيضًا[1]. إلى جانب ذلك، في لبنان لجنة حوارٍ مسيحيّ إسلاميّ

(*) مدير مركز الدراسات للعالم الإسلاميّ المعاصر، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(١) سعود المولى: ١ ـ «نحو جبهة إيمانيّة مشتركة تمهّد للمشروع الحضاريّ»، النهار ١٢ آب ١٩٩٤، ص ١١؛ ٢ ـ «شروط الحوار وموضوعاته»، النهار ١٣ آب ١٩٩٤، ص ١١.
عادل تيودور خوري: «الفاتيكان ومبادئ الحوار الإسلاميّ المسيحيّ»، النهار ٩ و١٠ آب ١٩٩٤، ص ١١.
بول خوري: ١ ـ «حول الحوار المسيحيّ الإسلاميّ: نظرة فلسفيّة وجوهر القضيّة»، النهار ٦ نيسان ١٩٩٤، ص ١١؛ ٢ ـ «من أجل إعادة النظر في المفهوم التقليديّ لظاهر الدين»، النهار ٧ نيسان ١٩٩٤، ص ١١.
نوّاف الموسويّ: «نحو خطاب سياسيّ إسلاميّ مسيحيّ مشترك»، النهار ٨ نيسان ١٩٩٤، ص ١١.
محمّد السمّاك: «دور الدين في صنع القرار السياسيّ»، النهار ٢٠ آب ١٩٩٤، ص ١٣.

دائمة، ظهرت منذ عهد قريب في إطار أمانة السرّ العامّة للقمّة الروحيّة الإسلاميّة(٢).

وبعد انعقاد القمّة الروحيّة في بكركي بتاريخ ٢ آب ١٩٩٣، عقبَ الاجتياح الإسرائيليّ لجنوب البلاد، ظهرَ بعضُ الأشخاص أنفسهم بين أعضاء لجنة موسّعة للحوار المسيحيّ الإسلاميّ(٣). وكان للبطاركة الكاثوليك الشرقيّين نشاط في هذا الاتّجاه أيضًا، فاشتملت تحضيرات السينودس من أجل لبنان على لجنة حوار مسيحيّ إسلاميّ، مع أنّ المسلمين تمنّعوا رسميًّا عن الاشتراك في السينودس (الديّار، ١٩ أيّار ١٩٩٣، ص ٥).

يتّضح إذًا أنّ الاهتمام بأمر الحوار يُولَى أهمّيّةً خاصّة في لبنان، وكذلك هو الأمر في الغرب. إلاّ أنّ الواقع من هذا القبيل مختلف في تلك المناطق عنه في لبنان. ففي الغرب، يبدو الأوروبيّون والأمريكيّون المسيحيّون مسحورين بالمسلمين، إذ إنّهم يظهرون بمظهر القادمين من عالم بعيد. فضلًا عن ذلك، فهناك تسليم في الغرب بأنّ عالم اليوم هو عالمٌ متعدّد الدّيانات. فلا بدّ إذًا من تفهّم الآخرين الّذين لا ينتمون إلى المعتقد نفسه. وهذا ما يحمل الكنائس المسيحيّة في الغرب على الرّغبة في تفهّم معتقدات «الآخرين» وأعرافهم الحضاريّة.

وعليه فقد اجتهدت الكنيسة الكاثوليكيّة «ومجلس الكنائس العالميّ» في إرساء المبادئ التي ينبغي أن يقوم عليها الحوار. وبعد انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني وإعلانه حول علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحيّة (Nostra Aetate)، عمدت الكنيسة إلى تأليف أمانة سرّ لغير المسيحيّين.

---

(٢) أنظر النهار، ٢٠ أيّار ١٩٩٣، حيث زار محمّد السمّاك وسعود المولى المطران حبيب باشا. هناك بعض الخلط في عدد من التقارير الصحفيّة، حاول سعود المولى تصحيحها في رسالته الوجيزة إلى الدّيار، في ٢٠ أيّار ١٩٩٣، ص ٥.

(٣) بناءً على أحد التقارير، ورد بين الأعضاء السّادة: محمّد السمّاك، سعود المولى، سليمان تقيّ الدين، حارث شهاب، غابي حبيب، جان سليمان والأب غزال. (النهار، ١١ آب ١٩٩٣، ص ٥).

غير أنّ هذه التسمية دلّت على موقفٍ لم يرقَ المسلمين. ولذلك بُدّل الاسم فأصبحت الأمانة تُعرف بـ«المجلس البابويّ للحوار بين الأديان».

مهما يكن، فلا نحتاج هنا إلى التركيز على نشاط الڤاتيكان في هذا الحقل، بل نكتفي بالإشارة إلى مقالة السيّد عادل ثيودور خوري التي سبق ذكرها في الحاشية رقم ١، لكونها تشمل بالتفصيل نشاط رومة. ومن جهة أخرى، عُقدت عدّة اجتماعات على مستوى رسميّ، نظّمها «مجلس الكنائس العالمي». راجع من هذا القبيل: **مسيحيّون يلتقون مسلمين: نشرات مجلس الكنائس العالميّ حول عشر سنين من الحوار المسيحيّ الإسلاميّ**، منشورات مجلس الكنائس العالميّ، ١٩٧٧[٤]. وهناك حاليًّا تحت الطبع مجموعة من كافّة الوثائق المتعلّقة باللقاءات الإسلاميّة المسيحيّة، أعدّتها الآنسة جوليت حدّاد والأب أوغسطينس دوبري لاتور، في «معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة» التّابع لجامعة القدّيس يوسف - بيروت.

ومن المفيد جدًّا أن نلقي نظرة، ولو سريعة، على بعض مبادئ الغرب الموجّهة كما وردت في بعض الكتب، لنرى ما هي اهتماماتها الأساسيّة وما هو الهدف الذي حدّده الغرب لنفسه في الحوار:

١ - **مبادئ موجّهة للحوار بين المسيحيّين والمسلمين** (طبعة إنكليزيّة، ١٩٩٠)، المجلس البابويّ للحوار بين الأديان، إعداد موريس بورمانس[٥]. مهّدَ للكتاب الكاردينال آرنز، الذي قال فيه: «الهدف من المبادئ الموجّهة هو تقديم عِلم أساسيّ عن معتقدات الإسلام وممارسته، لكيما يصبح المسيحيّون أفضل استعدادًا للدخول في الحوار مع المسلمين. وتتناول الدّراسة وجوهًا جوهريّة أخرى: آراء المسلمين في

---

(٤) *Christians meeting Muslims: World Council of Churches Papers on 10 Years of Christian Muslim Dialogue*, Published by WCC, 1977.

(٥) *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims* (English Version 1990), Pontifical Council for Inter religions Dialogue, prepared by Maurice Borrmans.

المسيحيّة والمسيحيّين، واحتمالات تقارب لاهوتيّ، وحقول التعاون الممكن» (ص ٥).

ونقرأ في الصفحة العاشرة: «إنّ الحوار هو مغامرة جريئة يخوضها أناس يرغبون، من طرقهم المختلفة، أن يُغنوا بعضهم بعضًا. إنّه مسيرةُ مشاركةٍ في القِيَم المشتركة وانفتاح على أيّ طريقة قد يكلّمهم الله بها في أعماق ضمائرهم».

٢ ـ دايفد براون، **مدخل جديد: مبادئ موجّهة للكنائس في علاقاتهم بالجاليات الإسلاميّة**، مجلس الكنائس البريطانيّ، ١٩٧٧[٦]. نقرأ في الصفحة ١٨ بعنوان «نحو لاهوت جديد للأديان» ما يلي: «إنّ أعمال الله العظيمة التي يشهد لها علم اللاّهوت المسيحيّ هي ثابتة طبعًا لا تتغيَّر وفعّالة للأبد. ولكن من مسؤوليّة اللاهوتيّين في كلّ عصر أن يوضّحوا تلك الأعمال لبني عصرهم، بتعابير ولغة يمكنهم فهمها. وفي القرن العشرين الذي هو قرن التعدّديّة، يُدعى اللاّهوتيّون إلى التوسّع في اللاّهوت إلى درجة تجعلهم يحفلون كما يجب بالعلامات الجديدة التي تنتج من دراسة وافية لمعتقدات غيرهم والتقريب البطيء بين أناس مختلفين، لجمعهم في جماعة عالميّة واحدة».

٣ ـ كينيث كراكل، **نحو علاقة جديدة: المسيحيّون والذين من إيمان آخر**، إيبورث، لندن، ١٩٨٦[٧]. تظهر غايةُ المؤلّف بوضوح في عنوان الفصل الخامس من الكتاب: «مسيحانيّة لتعدّديّة دينيّة». إنّ المسيحيّين يسعون لأن يوفّقوا بين سائر الأديان ومخطّطهم الخلاصيّ لكي يحترموا إلى أقصى حدّ معتقدات الآخرين.

والكنائس المسيحيّة تتجاوب مع التغيير، وهي تبحث عن تعبير

---

(٦) David Brown, *A New Threshold: Guidlines for the Churches in their relations with Muslim Communities*, British Council of Churches, 1977.

(٧) Kenneth Grackle, *Towards a New Relationship: Christians and People of other Faith*, Epworth, London, 1986.

لاهوتيّ معاصر يأخذ بعين الاعتبار تعدّد الأديان في العالم. أمّا المسلم، بوجه العموم، فلا يجد مثل تلك الحاجة، لأنّه مقتنع بما هو عليه. فالإسلام هو خاتم وجوه الوحي الوحدويّة الأخرى التي ظهرت مع موسى ويسوع. وهذا ما قد يتمسّك به المسلمون كامتياز خاصّ بهم. ولكنّ مثل هذا الاعتبار قد يتجاهل التغييرات والتطوّرات التي عمّت الكرة الأرضيّة على مدى قرن ونصف قرن.

هذا ولقد ظهر في بيروت مؤخّرًا كتابان حول الحوار يسترعيان الاهتمام. لذا أرغب في أن ألقي نظرة شاملة على كلّ منهما، لأبيّن كيف يُنظر اليوم في بيروت إلى الحوار.

* * * * *

٢ ـ الكتاب الأوّل

العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة، مركز الدراسات الإستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٤، ٣٦٧ ص.

نُشير في البداية إلى أنّه لم تكن كلمة حوار مقبولة دومًا كما هي مقبولة في أيّامنا. فعندما أُسّست جامعةُ القدّيس يوسف معهدًا للدراسات الإسلاميّة المسيحيّة، استبعدت كلمة «حوار»، لأنّ المشاركين المسلمين وجدوا أنّها كلمة «ملغومة»، من شأنها أن تسبّب سوء فهم. وفي ١٩٧١، طبع الأب يواكيم مبارك: «المسلمون: تشاور إسلاميّ مسيحيّ»(٨)، وفيه

(٨) P. Youakim Moubarac, *Les Musulmans: consulations islamo-chrétienne*, Beauchesne, Paris, 1971.

يجيبُ سبعة مفكّرين مسلمين من أفريقيا الجنوبيّة ومصر وإيران والهند، عن أسئلة في شأن العلاقات بالمسيحيّين. فاعتبر أحد المجيبين أنّ الحوار يمثّل للضمير المسيحيّ ما مثّله «التعاون» (Cooperation) للدّول الاستعماريّة سابقًا: إنّها لغة جديدة اعتُمدت لوضع ما بعد الاستعمار (المرجع نفسه، ص ١٢١).

أمّا الآن، فالحوار مطروح كضرورة. والمبادرة تأتي من طرف المسلمين في الكتابين اللذين نحن في صددهما.

أ ـ مقدّمة

يُنْتَهَجُ في الكتاب الأوّل، إلى حدّ ما، خطٌّ مماثلٌ للخطّ الذي ورد في كتاب الأب مبارك. ولكنّ المبادرة تأتي هذه المرّة من مركز الدراسات الإستراتيجيّة والبحوث في بيروت، الذي هو على ارتباط وثيق بالسفارة الإيرانيّة.

طُلب إلى أربعة مسلمين وأربعة مسيحيّين أن يعرضوا، كلّ بدوره، «جانبيّته» كما يودّ أن يراها الآخرون ويفهموها. ستّة من المشتركين هم لبنانيّون، واثنان مصريّان، السيّد محمّد حسين فضل الله (عالم شيعيّ) ورضوان السيّد (مفكّر سنّيّ) وسامي مكارم (أستاذ درزيّ) وفهمي هويدي (صحافي مصريّ)، هم ممثّلو الجانب المسلم. وطارق متري (علمانيّ روم أرثوذكس)، والمطران جورج خضر (مطران جبل لبنان للروم الأرثوذكس)، والمطران كيرلّس سليم بسترس (مطران بعلبك للروم الكاثوليك) ووليم قلادة (مفكّر مصريّ قبطيّ)، هم ممثّلو الجانب المسيحيّ. لم يكن هنالك مساهمة مارونيّة، إذ فات الأب ميشال حايك آخرُ موعد لطبع الكتاب.

ورأى ناشر الكتاب، سمير سليمان، من جهّته، أنّ أحوال العالم الجديد، تضع الإسلام والمسيحيّة على حدّ سواء، بسبب شرائعهما الإلهيّة ونمط تنظيمهما المنبعث من مصدر إلهيّ، في مواجهة مع الغرب ونموذجه

الاجتماعيّ الماديّ. وهكذا يصبح التقارب هدف الحوار، لشنّ المعركة معًا. بيد أنّ النتائج لم تأتِ على قدر التوقّعات. فالمسيحيّون، على حدّ قوله، يهاجمون: إنّهم يرفضون التهم الإسلاميّة المألوفة في شأن الكفر وتحريف الكتاب المقدّس، ويرفضون أن يكونوا أهل الذمّة، ويرفضون الدولة الإسلاميّة. ويجدُ مساهمة المسلمين أكثر مدافعةً وتقييمًا.

وللسيّد محمّد حسين فضل الله والمطران خضر مقاطع مقتضبة ذات مسحة صوفيّة، يلقي من خلالها واحدهما على الآخر نظرةً روحيّة تُذيب الفوارق بينهما. يقول السيّد فضل الله: «إنّ المؤمن - أمسلمًا كان أم مسيحيًّا - عندما يعيش حالة الوجد الروحيّ والعشق الإلهيّ، والسموّ الإيمانيّ في انفتاحه على الله، تذوب الفوارق بين الناس عنده، وتتحوّل الحياة في كلّ مظاهرها إلى مظهر لعظمة الله، وساحة لنعمته، ويكون الخلق، كلّهم، لديه - عيال الله» (ص ٣٣).

ويقول المطران خضر في الاتّجاه نفسه: «وما لا ريب فيه أنّ ثمّة نفوسًا تتجاوز الصعوبات التي يتعذّر تجاوزها بالرؤية العقليّة المحضة وتتخطّى كلّ السدود التي تقيمها الضغوط التاريخيّة، لأنّ هذه النفوس تطمئنّ إحداها إلى الأخرى بما وهبها الله أن تشاهد الجمال الروحيّ المكنون في الآخرين. هذه هي «خير أمّة أخرجت للناس» كائنة ما كانت الملل التي هي تأتي منها.

وليست هي طائفة العلماء وحسب، وقد لا يكون هؤلاء أحرارًا من الشهوات. فقد لا يكون الأبرار في كلّ ملّة أعلم الناس، ولكن مَنْ اتّقى الله وتبع هداه في نفسٍ ظامئة إلى الحقّ، فهؤلاء يتكلّمون عمّا شهدوه من إمارات الحقّ وهو الذي يُنْطِقهم، عنيت به هذا الحقّ الذي يصيره كلّ مَن طلب الله وحده وزهد في كلّ شيء ابتغاء وجهه. هذا هو حوار أهل الذوق السالكين في الله المتتبّعين خطاه أنّى سار. وإذا سوّغ لي مصطلحٌ صوفيّ فذلك وجه من «وحدة الشهود» الذين إذا أدركوا ربوبيّة الله يدركون للتوّ انتماءً واحدًا إليه. هؤلاء كلّهم مسلمون لله بحسب المصطلح القرآنيّ أو

هم «جسد المسيح وأعضاؤه أفرادًا» كما مصطلح العهد الجديد» (ص ٢٠٥).

غير أنّه سرعان ما تتلاشى هذه الومضات الصوفيّة.

ب ـ السيّد محمّد حسين فضل الله

يحاول السيّد فضل الله أوّلًا أن يضع مشكلة العلاقات حيث يجب أن تكون في نظره. ففي رأيه، ليس هناك أزمة بين الإسلام والمسيحيّة. يقول إنّنا في لبنان نحاول أن نحصر نظرتنا إلى العالم، وكأنّ المشكلة الوحيدة هي الإسلام الأصوليّ، في حين يسيء وضع العالم إلى المسيحيّة بقدر ما يسيء إلى الإسلام (ص ٣١). وفي رأيه أيضًا أنّ الحركة الإسلاميّة ليست، ولا حتّى بنسبة ١٪ معادية للمسيحيّين، وهؤلاء، لا يثيرون أيّة مشكلة إلاّ في لبنان والسودان (ص ٥٣). إنّ المسألة الحقيقيّة ليست مسألة الإسلام ضدّ المسيحيّة، بل هي بالأحرى مسألة إنسانيّة: القويّ ضدّ الضعيف، الغنيّ ضدّ الفقير، الشمال ضدّ الجنوب. وهنالك الآن قوى معيّنة تسعى إلى طرح المشكلة وكأنّها بين إسلام معتدل وآخر متطرّف. والخطر هو أن تدخل العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة في لعبة السياسات الدّوليّة، حيث ستُستغلّ لإثارة فوارق قديمة بين الديانتين.

في ضوء ما قيل حتّى الآن، يمكننا أن ندرك بسهولة ما هو هدف الحوار في نظر السيّد فضل الله: «حركة عالميّة مسيحيّة وإسلاميّة لمواجهة الاستكبار السياسيّ والاقتصاديّ والأمنيّ والثقافيّ الذي يضغط بقوّته الكبرى على إنسانيّة المستضعفين». (ص ٣٩). وهو أيضًا «التخطيط للتكامل والتنسيق في قضايا اللاعدالة في المنطقة والعالم... وهذا ما يجعل من اللقاء مسألةً حيويّة» (ص ٤١).

إنّ السيّد فضل الله، وقد واجهته اليومَ حقيقة العالم القاسية، هو مع المناقشة المنفتحة - الفكر يواجه الفكر - ليقف المسيحيّون والمسلمون معًا في وجه الغرب الشرّير. وهو يرى مع فكرة تُعيد إلى الأذهان «لاهوتَ

التحرير»، أنّه لا يجوز للمسيحيّين أن يعترضوا على الجهاد السياسيّ، إذ من شأن هذا الجهاد أن يقنع المؤمنين البسطاء بأنّ مصالحهم هي في جوهر الدّين. فضلًا عن ذلك، فالبابا يتصرَّف كأيّ رجل سياسيّ. واعترافه بإسرائيل ليس له أيّ مبرِّر.

ثمّ يضع السيّد فضل الله نقطة أساسيّة يمكن أن تدوَّن كشرط مسبق للحوار: «على المؤمنين الواعين والمثقّفين أن يعيدوا النظر في الطريقة التي يثيرون بها الحساسيّات الدينيّة بين بني إيمانهم» (ص ٣٤). ففي الواقع، هناك ما يُسمّيه عنفًا روحيًّا، يمكنه أن يقود الناس إلى تفسير نصوص، هي أصلًا منفتحة، بطريقة منغلقة. وهناك في رأيه مستويان للمقاربة:

الأوّل، هو البحث المشترك في حركة المفاهيم كما تظهر في المخيّلة الشعبيّة. فالشعور الشعبيّ المسيحيّ بألوهيّة المسيح، قد يكون مختلفًا تمامًا عن مفهوم اللاهوتيّين الفلسفيّ. والإيمان الشعبيّ الإسلاميّ بقضيّة التوسّط والاستشفاع، هو مختلف تمام الاختلاف عن تعليم العلماء.

والثاني، أن يسعى كلُّ فريق إلى تفهّم ثقافة الفريق الآخر عن طريق النصوص (ص ٣٥). فالسيّد فضل الله لا يجد أيّ مشكلة في أن يفسّر أحدٌ نصوص الآخر، **ما دام الحوار لا يعني التنازلات ولا تحاشي النقاط الحسّاسة** (ص ٤١). إنّما هو فكر يواجه فكرًا، أو فكر يلاقي فكرًا.

ويجد أنّه بمقدور الجميع أن يعلّموا الأخلاق ضمن إطار واحد، في حين يتابعون البحث في فوارقهم. فالتكامل والتعاون في مسائل العدالة واللاعدالة، والحرّيّة والاستعباد، والاستكبار والاستضعاف (ص ٣٩)، يضيفان بُعدًا حيويًّا إلى الحوار (ص ٤١).

ثمّ يقترح السيّد فضل الله ستّة أمور يمكن نقاشها للوصول إلى نظرة متّزنة إلى الآخر (٤٢):

- «في القرآن مراجع سلبيّة عن أهل الكتاب، إذ إنّهم يُنعَتون بالكافرين تارة

وبالمشتركين تارةً أخرى»، كما أنّ هناك مراجع عن النصارى الذين ينظرون إلى المسيح ابن الله نظرةً ماديّة، وعن الثالوث الذي يفهمونه جامعًا بين الله والمسيح ومريم. وهنا يبرِّر السيّد فضل الله القرآن بالرجوع إلى صاحب تفسير «الميزان» العلاّمة الطباطبائيّ، الذي يقول بأنّ القرآن لا يعتبر أنّ المسيحيّين يرون في مريم إلهة، بل هم يعتبرونها كذلك في ممارساتهم الشعبيّة (ص ٤٤).

- يرفض المسيحيّون البحث في موضوع الحكم الإسلاميّ، ولكنّ السيّد فضل الله يرى أنّ على المسيحيّين بالأحرى أن ينفتحوا على مثل هذه المباحثة ما داموا لا يملكون نظامًا.
- إنّ المسيحيّين ينفرون من فكرة الدولة الإسلاميّة، بما يتضمّن وضع أهل الذمّة والجزية.
- إنّ البحث في النصوص المقدّسة أمر ممكن. ولا مشكلة في تطبيق النقد التاريخيّ على القرآن، باتّباع أسلوب فكريّ إسلاميّ يقول باستخدام التأويل (exegesis) وبانسجام مع إطار القرآن المجازيّ، على أساس الركون إلى مبادئ علم البلاغة العربيّ (ص ٥٠).
- إنّ المسيحيّة والإسلام هما ديانتان تبشيريّتان. وهذه حقيقة لا يمكن طمسها، ولكن يمكن أن نتباحث في شأنها ونسعى لتحويلها إلى منافسة، بدل أن تكون صراعًا.
- تبادل الآراء في شأن الحركة الإسلاميّة. شأنها شأن أيّ تيّار سياسيّ آخر، وهي ليست خطرًا مطلقًا. وفي الواقع، يرى السيّد فضل الله أنّ الإسلاميّين، الّذين يعتمدون الإسلام كأيديولوجيّة، هم أقرب إلى المسيحيّين المرسلين منهم إلى أيّة جماعة أخرى. فبوسعهم أن يقوموا بعمل مشترك من أجل العدالة في هذه المرحلة التي لا تنفتح في واقعيّتها على مشروع الدّولة الإسلاميّة (ص ٥٤).

ويختم السيّد فضل الله، معتبرًا أنّ الهدف من الحوار ليس هو «تسجيل نقاط» وإحراز مغانم، بل التقريب بين المفاهيم والمواقف.

ج ـ رضوان السيّد

يلخّص رضوان السيّد تاريخ الحوار الإسلاميّ المسيحيّ. وهو يرى أنّ نقطة الانطلاق ترتقي إلى الخمسينات والستّينات، عندما حاول البروتستانت أن يستميلوا المسلمين إلى جانبهم في صراعهم ضدّ الشيوعيّة. ثمّ، في أواخر الستّينات والسبعينات، تركّزت الجهود على المشاكل الاجتماعيّة. والآن، في الثمانينات والتسعينات، صارت حقوق الإنسان محور الاهتمام. إلاّ أنّ المسلمين، دومًا في نظر السيّد، لا يزالون يوجّهون جلّ انتباههم إلى المسائل الاجتماعيّة وفلسطين، كما أنّ الأقلّيّات المسلمة تمثّل لهم صلب موضوع الحوار. غير أنّه يلاحظ بعض التطوّر. فمن الخمسينات إلى الثمانينات، حَمَلَ الحوار طابعًا رسميًّا، باستثناء لبنان. فكانت وفود الكنيسة تأتي لتلتقي فرقاء مسلمين ومسيحيّين، وكان، في صفوف المسيحيّين المشاركين، الاختصاصيّ في الإسلام والأكاديميّ، في حين كان الاطّلاع على المسيحيّة غائبًا عند المشاركين المسلمين فيكتفون بترديد آيات قرآنيّة محابية لأهل الكتاب. أمّا في حاضرنا، فللمسيحيّين المشاركين في الحوار اتّجاهًا أنثروبولوجيًّا أكثر منه استشراقيًّا، في حين نجد أنّ المسلمين المنفتحين على الثقافة الغربيّة يعوزهم الاطّلاع على التطوّر اللاّهوتيّ المسيحيّ.

بيد أنّ ثمّة ثابتة، وهي رغبة المسلمين في أن يعترف المسيحيّون بالإسلام كديانة مُنزلة صادقة. لقد تمكّنت القوى الإسلاميّة من أن تخمد شرارة السياسة المسيحيّة في الشرق، ولكنّها عجزت عن الحصول على اعتراف بدينها كدين ينتمي إلى الإطار الإبراهيميّ. ولأنّ المسلمين لا يزالون يتوقون إلى ذاك الاعتراف، نجدهم في أيّ وقت يتمسّكون بقول أيّ مستشرق مغبوض يقول في الإسلام شيئًا حسنًا. غير أنّ السيّد يعتبر أنّ الحوار ممكن مع المسيحيّين الغربيّين فقط، ما دام للمسيحيّين الشرقيّين مشاكلهم. علاوةً على ذلك، فالقرار السياسيّ يُصنع في الغرب، لا في الشرق.

ومن جهة أخرى، يرى السيّد في افتقار المسلمين والمسيحيّين الشرقيّين، على حدّ سواء، إلى النقد الذاتيّ، عقبةً في وجه الحوار. ويرى أيضًا أنّ المسيحيّين السريان هم على وشك الزوال وأن الأرثوذكس تتنازعهم القوميّة من جهة ونهضةُ الأصالة غير القوميّة من جهة ثانية عند الأرثوذكس الآخرين في أوروبّا الشرقيّة.

وبرؤية غير مألوفة إلى حدّ ما، يعتبر السيّد أنّ الحوار ووسائل الاتّصال ضروريّة لمواجهة التغيرات التي تحصل في المجتمع الإنسانيّ. ويختم بقوله إنّ التغيير سيحرق الجميع، فلا بدّ بالتالي من أن يكون تغييرًا واعيًا ومضبوطًا (ص ٧٠).

د ـ هـ ـ في ما يختصّ بمقالتَي فهمي هويدي وسامي مكارم، فقيمتهما تكمن في أنّهما تُظهران موقف صحافيّ مصريّ يُحابي الجميع، وأستاذ جامعيّ درزيّ، ولكنّهما لا تتناولان نقاطًا جوهريّة.

و ـ ز ـ أمّا مقالتا طارق متري ووليم قلادة، فهما تركّزان على التاريخ، ولا شكّ في أهمّيّته. فيقدّم المحاضر الأوّل العلاقات التاريخيّة مع رأيه فيها، ويقع الثاني ضحيّة قراءة تآمريّة لتاريخ مصر، ومقالته طويلة جدًّا، فقد تجاوزت ١٠٠ صفحة في كتاب يبلغ عدد صفحاته ٣٦٢.

وترتدي في هذا السياق مداخلتا المطران جورج خضر (روم أرثوذكس) والمطران بسترس (روم كاثوليك)، أهمّيّة بالغة. إنّ أيًّا من المطرانين لا يتردّد في الدخول في نقاش علنيّ مع الشخصيّات الدينيّة الإسلاميّة.

ح ـ المطران خضر

سبق لي أن أشرت إلى ما عرضه المطران خضر، أي نظرته التصوّفيّة إلى مجتمع يدرك فيه المؤمنون سلطانَ الله، ويمكنهم أن يقولوا «أنا» و«أنت» و«نحن» بملء الحرّيّة. إنّ مصير شعوب الأرض هو واحد. ويقول خضر وكأنّه صدى لما ورد عند رضوان السيّد: «ليس الحوار اختراقَ

الأنظومتين: الإسلام والمسيحيّة، بل اختراق ميراثين تاريخيّين بما يتضمّنان ما حُسِب خلافًا وما كان بخلاف» (٢١٤).

ويتناول نقطة حسّاسة (ص ٢١٢) عندما يعبِّر عن قدرته على أن يتوب عن تاريخ دينه ويطلب الصفح عن الأخطاء التي ارتُكبت باسم الدين. ويتمنّى أن يبادر المسلم إلى ذلك أيضًا.

ويرى المطران خضر أنّ المناقشة بين المسيحيّين والمسلمين لن تكون ممكنةً قبل أن تصل البلاد الإسلاميّة إلى درجة ازدهار اقتصاديّ وإبداع فكريّ مماثلين لما في الغرب. فإبّان العصور العبّاسيّة، كانت المناقشة الحرّة ممكنة، لأنّه لم تكن هناك عقدة نقص عند المسلمين، في حين لا يرى اليوم مكانًا أو نظامًا غير الديموقراطيّة الغربيّة، تمكن المناقشة الحرّة أن تدور فيه. لربما كان زمن دستور المدينة (Medina Constitution) مشابهًا لذلك.

إنّ الموقف الذي يسود الديموقراطيّة الغربيّة هو الموقف الذي يجب أن يُفرض على البلدان الإسلاميّة. فلو كان المسيحيّون في الشرق، بملء حرّيّتهم، لما وجدوا أيّ مشكل في قبول الحضارة الإسلاميّة، بل لأمكنهم أن يكونوا مواطنين صادقين ملتزمين بحوار حياة تناضل من أجل الكمال الرّوحيّ وبنيان الإنسان الجديد (ص ٢٠٨).

ومن جهة أخرى، لا يجد المطران خضر فائدة في النقاش حول عناصر الحكم الإسلاميّ، ولكنّه يودّ أن يَطمئنّ إلى عدم وجود تطبيق لعقوبة الحدود على غير المسلمين ولا الجزية أو ما يشابهها، وإلى عدم وصول الإسلاميّين إلى السلطة عن طريق العنف. ويُضيف المطران خضر أنّه لا يسلّم بالمناظرات المتعلّقة بالتحريف والإيمان المسيحيّ انطلاقًا ممّا ورد في القرآن. ويدعو المسلمين في المقابل إلى البدء في تطبيق مبدأ نقد النصوص.

ويُعرب المطران خضر عن تفهّمه لماذا يفضّل المسلمون أن يحاوروا الغرب، حيث تُصنعُ القرارات السياسيّة. ولكنّ تغيُّب المسيحيّين الشرقيّين

يُبقي الحوار ناقصًا. فالمسيحيّون العرب يشعرون بأنّهم وُضعوا على الهامش.

يبقى بيان المطران خضر، إلى حدّ ما، قاتمًا. ومع ذلك، فلا يزال صاحبه ينظر بأمل إلى يوم سيأتي، تعيش فيه أمّةٌ إسلاميّة وكنيسةٌ مسيحيّين في أخوّة تضمن لكلّ إنسان أنّه في بيته.

ط ـ المطران كيرلّس سليم بسترس

إن الفارق بين مداخلة المطران بسترس ومداخلة خضر أمر لافت. فالحبر الأوّل يبدو أكثر صراحةً. وإنّه يعلن، من بداية حديثه، أنّه لا يمكن أن يكون المستقبل كالماضي. فمسيحيّو اليوم ليسوا نصارى القرآن. والطريق الوحيد للحوار هو في أن يقرّ المسلمون أنّ ما ينصّ عليه القرآن لا يعبّر عمّا يؤمن به المسيحيّون. وعلى المسلمين أن يكفّوا عن القول للمسيحيّين إنّهم حرّفوا الإنجيل (ص ٢٢٦).

وكثيرًا ما يستند المطران بسترس، في مداخلته، إلى وثائق الكنيسة. ومن هذه الناحية، نراه مستعدًّا للتركيز على الأمور المشتركة، انسجامًا مع روح المجمع الڤاتيكانيّ الثاني: وحدة الله، الخالق، الأنبياء، الأخلاق. ثمّ يذكّر بدور المسيحيّين في تطوير الحضارة العربيّة، مبديًا استعداده اليوم للعمل مع المؤمنين المسلمين في إكمال خليقة الله وحماية شرف الإنسان. ولكنّه غير مستعدّ للبحث في موضوع الدولة الإسلاميّة.

ينعت المطران بسترس إحدى طروحات السيّد فضل الله المفضّلة بالساذجة، وهي قوله بأنّ المسيحيّين، على خلاف المسلمين، لا يملكون نظامًا منزلًا للتنظيم الاجتماعيّ، ولذا فعليهم أن يكونوا منفتحين على مناقشة موضوع الدولة الإسلاميّة، بقدر انفتاحهم على مناقشة نظام اشتراكيّ في دولة ليبراليّة. يرى المطران بسترس أنّ المسيحيّين لا يسلّمون بوجود أنظمة منزلة، وهم يعتبرون أنّ النظام الإسلاميّ جامد يعود إلى العصر الوسيط، فلا يمكنهم أن يحتملوه. ثمّ يسأل عن كيفيّة بنيان دولة في

ظلّ ذهنيّات متضاربة. ويختم المطران بسترس مداخلته مستشهدًا بما يتضمّنه بيان الروم الكاثوليك بتاريخ ٢٥ أيلول ١٩٨٥، من افتراضات سابقة لكي يُصار إلى حلّ الأزمة اللبنانيّة: الوحدة، والحرّيّة، والوفاق.

كثيرةٌ هي النقاط المبهمة في هذا الكتاب، التي لم نأتِ على ذكرها عجالتنا هذه. والكتاب هو ناجح حقًّا، ما دام الذين استطاعوا التعبير عن النظرة التي يريدون من الآخرين أن ينظروا بها إليهم هم كثيرون. ولكنّ مشروع التقارب على أساس «نظام إلهيّ المصدر»، لم يلاقِ تجاوبًا عند المشاركين المسيحيّين. وفي الواقع، لا تتوافق الأهداف السياسيّة التي تبنّاها الشخصيّات المسيحيّة المساهمة في الكتاب مع أهداف المشرف على إصداره أو السيّد محمّد حسين فضل الله. في ظروف أخرى، يمكن أن تتلاقى انتقادات وضع العالم الرّاهن السياسيّة، ولكن ما إن تُحاط السياسة بإطار ودلالات إسلاميّة محض، حتّى يغيب التجاوب عند المسيحيّين، ولا عجب.

وفي النتيجة، يمكن أن يكون هذا الكتاب خطوةً نحو توسيع الآفاق الفكريّة، وهو أمر لا بدّ منه ليكون الحوار جدّيًّا في الحقيقة.

٣ ـ الكتاب الثاني

هو من عمل السيّد محمّد حسين فضل الله، وقد ظهر بعد وقت قصير من صدور الكتاب الذي سبق الكلام عليه، وعنوانه: **في آفاق الحوار الإسلاميّ المسيحيّ**، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٤. جاء الكتاب في ٤٥٨ صفحة، ثلثها من أفكار السيّد فضل الله[٩]. وإليك فصولها:

الحوار في الإسلام

الحوار في بُعده العقيديّ

(٩) أنظر **النهار**، ٣٠/٨/٩٤، سلمان تقيّ الدين: «حول كتاب **آفاق الحوار الإسلاميّ المسيحيّ**. الأصوليّة عودة إلى الينابيع الصافية».

الحوار والتعايش المطلوب في لبنان

العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة

المسيحيّون في ظلّ النظام الإسلاميّ

الثمار الفعليّة للحوار الإسلاميّ المسيحيّ.

أمّا ثلثا الكتاب الباقيان، فإنّ فضل الله ينشر فيهما محاوراته التي أجراها مع كهنة وقساوسة ورهبان، من بينهم المطران جورج خضر والأب يوحنّا كوكباني وبطريرك الروم الأرثوذكس إغناطيوس الرّابع هزيم. وتتبع عرضَ المحاورات هذه سلسلةُ محاضرات حول الحوار، ألقاها في الجامعة الأمريكيّة ببيروت سنة ١٩٨٧ و١٩٩٢ و١٩٩٤ وفي كلّيّة بيروت الجامعيّة سنة ١٩٩٣. ويشتمل الكتاب أيضًا على بعض الأحاديث الصحافيّة التي تدور حول الموضوع نفسه.

من المفيد هنا أن نبحث بإيجاز في الأفكار الأساسيّة التي تطرّق إليها المؤلّف في الفصول الخمسة الأولى من كتابه، لنستطيع أن نلخّص مواقفه.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفصل الرّابع هو، على سبيل الاتّفاق، تكرار حرفيّ لمقالة السيّد فضل الله في الكتاب الأوّل المذكور أعلاه. وهي مقالة تنطوي على عرض ممتازٍ لأفكار المؤلّف ووجهة نظره. أمّا الفصول الباقية، فهي تأتي ببضعة عناصر جديدة (المفهوم القرآنيّ للحوار، البحث عن الحقيقة، البحث عن تصوّر دينيّ موحّد). لكنّها عناصر تدلّ على تكرار بعض المواضيع والإصرار عليها، وهذا ما يعطي القارئ فكرة أوضح عن أفكار السيّد فضل الله وقناعاته.

أ ـ الحوار: لاهوتيّ/ عمليّ: مواجهة الحضارة المادّيّة

يُشير المؤلِّفُ، في مقدّمة كتابه، إلى وَجهَي الحوار: اللاّهوتيّ والعمليّ. في الأوّل، محاولة لتوضيح بعض الأفكار التي تُثير صعوبة أو

تدلّ على اتّفاق. وفي الثاني، وهو الأسهل، مواجهة المشاكل المشتركة (المادّيّة والشّرك وغطرسة العالم). وفي كِلا الوجهين، يسير المؤمنون على نحو معاكس لتأثيرات الحضارة المادّيّة الشّرّيرة. إنّ الإسلام والمسيحيّة، على حدّ سواء، يدافعان، في الوجه اللاّهوتيّ، عن محاولة تحول الإنسان عن الله، ويبحثان معًا بالتالي عن تصوّر دينيّ موّحد، يسمح لهما بالالتقاء على أسس مشتركة لمواجهة التحدّي. وفي الوجه العمليّ، يشترك المسلمون والمسيحيّون في مواجهة اللاعدالة وغطرسة العالم.

ب ـ ليس هناك من مواضيع مُقصاة عن الحوار. ولا خوف من أن «يهدي أحد الطرفين الطرف الآخر»

يقلّل السيّد فضل الله ثانية من شأن مشكلة تحويل أحد الطرفين الطرفَ الآخر عن مساره فهو يعتبر أنّ ذلك الأمر حسن، وهو منافسة، لا صراع.

ويأتي الفصل الأوّل بعنصر جديد، عندما يقول المؤلّف بأنّ الحوار يبدأ في داخل كلّ مسلم. فليس هنالك إيمان من غيْر حوار داخليّ: مناقشة الإمكانيّات والأفكار والسلبيّ والإيجابيّ. وهذا بالضبط ما يولّد المعتقد الذي يحدّد هويّة الإنسان المؤمن وشخصيّته. والإيمان، في نظره، هو عمل فكريّ: فالإنسانُ يؤمنُ بما يفهمه. «لأنّ الإيمان فُعل قناعة والقناعة لا يمكن أن تكون إلاّ من خلال الفهم وعمق الوعي» (ص ٢٩). ولذا لا يجوز للمرء أن يخاف أن يجتذب أحد الطرفين الطرف الآخر. والسيّد فضل الله لا يخشى ذلك، وهو على استعداد لمناقشة أيّ شيء بفضل ما في الإسلام من أسس فكريّة. وفي رأيه، ليس الإيمان الأعمى إيمانًا. ولكن يجب على المتحاورين أن يتحلّوا بالشجاعة والرّغبة في الحوار، مع الاطّلاع على النقاط التي تناقش.

ج ـ مواضيع للحوار. الموضوع الأمثل: الدولة الإسلاميّة

يقترح السيّد فضل الله، كمواضيع للحوار، التعابير الحسّاسة التي

تصف غير المسلمين، كالكافر، والمشركين، وما إلى ذلك. وفي الجانب المسيحيّ، هنالك مفاهيم التوحيد والثالوث والمسيح والخلاص. ولكنّ المؤلّف يعود ليرى أنّه من الأفضل أن يبتدئ الحوار بطرح مفاهيم أخلاقيّة ومشاكل مشتركة في مجتمع تعدّديّ. غير أنّ الموضوع الّذي يبرز على رأس اهتماماته هو موضوع الدولة الإسلاميّة أو الجمهوريّة الإسلاميّة.

يدلّ السيّد فضل الله، في فصله الثاني، على واجب المسيحيّين أن يقبلوا فكرة الدولة الإسلاميّة؛ فأمريكا هي أشدّ خطرًا على المسيحيّين من الإسلام. وفي الفصل الثالث يركّز على لبنان خاصّة، قائلًا: إنّ ما تحتاج إليه البلاد لخلاص شعبها هو حوار موضوعيّ وواقعيّ: فكلّ شيء هو قابل للنقاش، وما من شيء مقدّس أو محرّم. ثمّ يعود إلى تركيز جدله على موضوع الجمهوريّة الإسلاميّة، وهي جمهوريّة لا يجوز أن تُثير المخاوف، إذ إنّ خوف المسيحيّين هو أن يغرقوا في بحر إسلاميّ. ولكن لو أراد المسلمون التخلّص من المسيحيّين، لفعلوا ذلك منذ عهد بعيد. فعلى المسيحيّين أن يتحلّوا بالواقعيّة، ويتغلّبوا على عقدة الأقلّيّة التي ترتقي إلى بدايات «المسألة الشرقيّة»، فالمسيحيّون لم يعودوا مفيدين للغرب كما كانوا في زمن العثمانيّين.

إلى ذلك يعتبر السيّد فضل الله، أنّه ليس عند المسيحيّين حكم مسيحيّ ولا مشروع دستور. ويرى أنّ المشكلة في لبنان ليست في أنّ المسيحيّين يحكمون المسلمين، بل في أنّ الأغنياء يحكمون الفقراء. إنّ الإسلام هو أقرب إلى المسيحيّة من أنصار العلمنة. والحلّ يكون بخلق دولة للإنسان في لبنان. فليُترك للّبنانيّين إذًا أمرُ اختيار النظام الذي يريدونه، عن طريق اللجوء إلى استفتاء الشعب، فيستطيع الجميع بالتالي أن يقرّروا الحكم والقانون اللذين يريدونهما، كما يكون انتخاب الرّئيس مباشرًا.

ويكرّر السيّد فضل الله في الفصل الخامس الموقف نفسه: لا تحمل المسيحيّة «فكرًا تشريعيًّا بمعنى التقنين» (ص ١١٧)، ولا قوانين محدّدة

خاصّة بها، ولا خطّة للحكم. ثمّ يحاول أن يُسقط اعتراضات المسيحيّين الدّائمة على حكم الإسلام: وضع الذمّة، والجزية، وعدم القدرة على تسلُّم مناصب عالية. وفي هذا السّياق، للسيّد فضل الله حجّة جديدة ولكنّها ليست بمقنعة. ففي حين يقرّ أنّه في الإسلام لا يمكن للمسيحيّين أن يتسلّموا مناصب عالية، إلاّ أنّه، في الوقت نفسه، يقول إنّ أيّ دولة كانت لا تسمح للناس بالوصول إلى مراكز مهمّة، ما لم يكونوا من المؤمنين بنظام حكمها.

ومن شأن الحوار أن يوضح هل عند المسيحيّين حكم مسيحيّ يقترحونه، وإن لم يكن عندهم ذلك، فكيف يسعهم الاعتراض على المسلمين وانتقادهم لأنّهم يحاولون ملء الفراغ الّذي سبّبه تراجع الدّين وتقدّم غطرسة العالم؟ إنّ معارضة فكرة الدولة الإسلاميّة تدلّ على نقص في الموضوعيّة والحياد(١٠).

قراءة الفصول الخمسة الأولى من هذا الكتاب تساعد على إدراك الأهمّيّة التي يوليها السيّد فضل الله لإقامة جمهوريّة إسلاميّة أو دولة إسلاميّة. والتبرير المعروض يدفع إلى الاعتقاد بأنّ غاية الحوار الحقيقيّة إنّما هي إقناع المسيحيّين بأنّ خيارهم الأوحد هو قبول الحكم الإسلاميّ. وإخفاق السيّد فضل الله في تفهّمه أنّ طرحه لا يستطيع انتزاع جواب إيجابيّ من المسيحيّين يكشف الخلل في حجّته(١١).

---

(١٠) في ما يختصّ بالفراغ، من المفيد قراءة: محمّد باقر الصّدر، **اقتصادنا**، الطبعة السادسة، ١٩٧٤، دار الفكر، ص ٣٦٣، حيث تملأُ الفراغَ الإمامُ.

(١١) من المفيد في هذا السّياق مقارنة موقف السيّد حسين فضل الله بموقف الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، كما عرضهما سعود المولى، العضو الدائم في السكرتاريّة العامّة للحوار الإسلاميّ - المسيحيّ، في مقالتيه بجريدة النهار ١٢ و١٣ آب، ١٩٩٤، ص ١١.

٤ ـ الخاتمة

ثمّة أمر يتّضح من خلال مطالعة هذين الكتابين، ألا وهو أنّ الحوار الإسلاميّ المسيحيّ في الشرق الأوسط له أهداف تختلف كلّ الاختلاف عن أهداف الحوار المقترحة في الغرب. فالسيّد حسين فضل الله، من دون أن يحاول تفهّم الآخر، يبحث عن تضامن مع المسيحيّين ضدّ الغرب، تضامن يأخذ في كلّيته شكل دولة إسلاميّة. ومع أنّه يتكلّم أحيانًا عن ظهور مفهوم جديد للدّين، أو عن الوصول إلى الحقيقة، فالانطباع العامّ الّذي يتركه هو أنّ الحقيقة صارت في قبضته.

خلافًا لموقف السيّد فضل الله، يجدّ الدكتور رضوان السيّد والمطران جورج خضر في طلب الحوار بمفهومه الغربيّ، نظرًا إلى أنّ كلاًّ منهما يرى أهمّيّة تجاوز الطريقة التقليديّة في التفكير الدينيّ. ولكلّ منهما نظرة إيجابيّة إلى الغرب هي ثقافيّة أكثر منها سياسيّة. وقَبْلَمَا أن يكون الغرب انحرافًا عن الدولة المثاليّة التي ولدّت الفراغ، يبقى نموذجًا لعيش مشترك تعدّديّ.

ومهما يكن من أمر، فإنّنا نستطيع أن نقول في الختام: ثمّة أمرٌ إيجابيّ: هو أن الحوار المنشود يتبلور شيئًا فشيئًا، وإرادة التحاور تبدو جدّيّة. ومع أسس كهذه، لا عجب أن تُقطع على هذا الطريق مسافات بعيدة.

(نقله عن الإنكليزيّة صلاح أبو جوده اليسوعيّ)

تقويم باقة من فرائد الأدب في أمثال العرب

الدكتور زكريّا إدريس حسين*

أ ـ المدخل

إنّ هذا البحث محاولة متواضعة لإلقاء الضوء على عدد يسير من الأمثال السائدة عند العرب، كما وردت في ما جمعه العلاّمة الأب لويس المعلوف اليسوعيّ ودوّنه في كتابه **المنجد في اللغة**[1].

فالأمثال في **المنجد**، وعددها ألف وستّمائة ونيّف، ذخيرة نفيسة جدًّا تهمّ طلاّب اللغة العربيّة واللغات الأُخرى أيضًا. ولا بدّ لي من الاعتراف هنا بأنّني استفدت من **المنجد** في جميع أقسامه حقّ الاستفادة[2]، وأرى من جوانب شكر النعمة أن أقول شيئًا، ولو كان شرحًا لطيفًا أو نقدًا طفيفًا ـ عمّا قرأت، وربّما يستفيدُ سواي من كلامي ويزيد ذلك في حسن **المنجد** ونفعه. وليست غايتي أن أمارس النقد للنقد لكوني محاضرًا في اللغة العربيّة وآدابها، فناشرو هذا المعجم أصحاب علم وسماحة وتواضع، ولا أَدَلُّ على ذلك من قولهم في مقدّمة الطبعة

(*) أستاذ في شعبة الدراسات العربيّة، قسم الأديان، جامعة إلورن (نيجيريا).

(١) صدر عن دار المشرق البيروتيّة في طبعات متكرّرة، آخرها الرابعة والثلاثون سنة ١٩٩٤، وهي التي اعتمدناها. وفي الهوامش الباقية يُشار إلى هذا المرجع بالمنجد فقط.

(٢) وكذلك استفاد والدي الكريم المرحوم الشيخ الحاجّ إدريس حسين (١٩٢٠-١٩٨٤م) من المنجد في دراساته وتدريسه العلوم العربيّة والإسلاميّة في مدينة أوتشي، ولاية أيدو بنيجيريا.

السابعة عشرة (١٩٦٠) من المنجد إذ قالوا:

«ولا يفوتنا أنّ طريقتنا هذه لم تبرأ من النقص. فهي، على جزالة نفعها، إلى النواة أقرب منها إلى السعي المتمِّم. وأغلب الظنّ أنّ عملنا لا يخلو من خطإ. فإلى أرباب اللغة نرغب أن يتفضّلوا فيلفتوا نظرنا إلى ما نكون قد لَحَنَّا فيه»(٣).

إنّ هذا البحث تلبية متواضعة لذلك النداء الأكاديميّ النافع. وقد قرأت الأمثال مرارًا واستعملت كثيرًا منها في تدريس اللغة العربيّة في عدّة جامعات بنيجيريا(٤). وفي أثناء استفادتي من هذه المجموعة لاحظت أنّ باقة منها تحتاج إلى زيادة من البيان والتبيين. ومنها ما يحتاج إلى تنقيح يسير إمّا في المبنى أو في المعنى. وهي ثلاثة وعشرون مثلًا ونصّها كما يلي:

١ - آكُلُ لحمي ولا أَدَعُه لآكِل.
٢ - يأكُلُ التمرَ وأُرجَمُ بالنوى.
٣ - تمَّامُ الربيع الصيفُ.
٤ - الجار ثمّ الدار.
٥ - تَجوعُ الحُرَّة ولا تأكل بثَدْيَيها.
٦ - حَسَنٌ في كُلِّ عينٍ ما تَوَدُّ.
٧ - يَدْهُنُ من قارورةٍ فارغة.
٨ - أُرِيها السُهَى وتُرِيني القمر.
٩ - مَن استَرعَى الذئبَ ظَلَم.
١٠ - كم بين مُريدٍ ومُرَاد.
١١ - لكلِّ ساقطةٍ لاقطة.
١٢ - لو ذاتُ سِوارٍ لَطَمَتْني.
١٣ - مَنْ أَشْبَهَ أباه فما ظَلَم.

---

(٣) راجع المنجد ص آ.

(٤) والجامعات هي جامعة بايرو بكنو، وجامعة إلورن بإلورن، وجامعة إبادَن بإبادَن، وجامعة ولاية أوندو بأدوأيكيتي.

١٤- إن لم يَكُن شَحْمٌ فَنَفَشٌ.
١٥- أشَدُّ حزنًا من الخَنساء على صَخْر.
١٦- الصَّبِيُّ أعَلَمُ بِمَضغِ فيه.
١٧- إنّكَ تَضْرِبِ في حديدٍ بارد.
١٨- طَرْفُ الفتى يُخبر عن جَنانه.
١٩- عَبْدٌ وحَلْيٌ في يدِه.
٢٠- يُعَدُّ لكَلْب السوء كَلْبٌ يُعادِلُه
٢١- أفْرَطَ فأسقط.
٢٢- رُبَّ مَلُوم لا عُذْرَ له.
٢٣- تموت الحُرَّة ولا تأكل بثدييها.

وطريقة علاج الموضوع هي أن آتي بنصّ المثل أوّلًا ثمّ بشرحه كما ورد في المنجد ثمّ تعليقي عليه. لقد استعملت «ن» إشارة إلى نصّ المثل و«ش» للشرح و«ت» للتعليق. وفي مثل هذه المحاولة قد يصيب الناقد أو يخطأ. وإذا أصبت فالحمد لله على ذلك. أمّا إذا أخطأت، فليعرف القارؤون أنّ هدفي الوحيد هو إفادة الناس ـ لا إضلالهم. «إنّما الأعمال بالنيّات وإنما لكلّ امرىء ما نوى»[٥] فالله هو العالم الفاحص الكامل لما ينويه الإنسان وهو عليم بذات الصدور.

ب ـ الأمثال وشرحها والتعليقات عليها

١ ـ ن: **آكُلُ لحمي ولا أدَعُهُ لآكِل**[٦].

ش: يُضرب للرجل يصيب نفسه وعشيرته بالمكروه ويأبى أن يصيبهم به غيره. ويراد به أيضًا نصر القريب على الأجنبيّ وإن كان بينك وبين القريب تنافر وعداوة.

ت: الشرح صحيح إلى حدّ. وإذا نظرنا إلى المثل من جانب آخر

(٥) حديث نبويّ شهير رواه البخاري. راجع محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (غير مؤرّخ) الجزء الأوّل، ص ٢.
(٦) المنجد ص ٩٧١.

نجد أنّه قد يكون قولَ بخيلٍ أنانيّ يؤثِر نفسه على غيره ولا يُبقي لغيره من حسناته شيئًا. وقد يكون المعنى أنّ المرء يعرف أنّ الناس كثيرًا ما يكفرون بنعمة ويجحدون الخير الذي تمتّعوا به من قِبَل غيرهم. ولذلك يحذر ويستهلك جميع ماله ولا يريد أن يتمتّع به غيره.

٢ - ن: **يأكُلُ التمرَ وأُرجَم بالنوى**(٧).

ش: يضرب لمَن يستأثر بالمنافع ويتركِ المتاعب لغيره.

ت: الشرح صحيح ولكنّ المعنى أشمل من ذلك. لو أكل التمر وترك النوى لغيره لكان الأمر أهون. فإنّه أكل التمر ورجم غيره بالنوى. فالإنسان الذي يتصرّف كآكل التمر هذا هو البخيل الممقوت الذي يؤثر نفسه على غيره دائمًا ويؤذي الناس لمنفعة نفسه فقط. فالخير الأكمل هو ألّا يُقتَرب من مثل ذلك المرء.

٣ ـ ن: **تمّام الربيع الصيف**(٨).

ش: أي تظهر آثار الربيع في الصيف. وهو كقولهم «الأعمال بخواتِمها». يضرب في استنجاح تمام الحاجة.

ت: أشهر فصول السنة أربعة: الربيع والصيف والخريف والشتاء. فالصيف يتبع الربيع في الترتيب الطبيعيّ. وبالنسبة إلى النصف الشماليّ لكرة الأرض، فإنّ فصل الربيع يبدأ من ٢١ مارس (أذار) ويستغرق ثلاثة أشهر وينتهي في اليوم ٢١ من شهر يونيو (حزيران). ويبدأ الصيف من ٢١ يونيو وينتهي في اليوم ٢١ سبتمبر (أيلول)(٩). ومن هذا البيان نرى أنّ في شرح المثال

---

(٧) المرجع نفسه ص ٩٧١.

(٨) المرجع نفسه ص ٩٧٥.

(٩) المرجع نفسه، ص ص ٢٤٦ و٤٤٢. قلت هنا: «أَشْهَرُ فصول السنة» لأنّ في بعض أقطار العالم أقسامًا أخرى لا تطابق هذه الأربعة. فمثلًا في نيجيريا فصلان: فصل الأمطار (من مايو إلى أكتوبر تقريبًا) وفصل الجفاف (من نوفمبر إلى إبريل تقريبًا). ومن ضمن فصل الجفاف فترة الهمرتان التي تأتي ببردها المشوب بالجفاف والتي يسمّيها بعض علماء نيجيريا خطأً «فصل الشتاء».

خطأ. فمدلول المثل هو أنّ في تمام الربيع وسائم الصيف الذي يتبعه. فهذه ظاهرة طبيعيّة. أي قبل أن ينتهي الربيع تظهر بوارق الصيف. ومثل ذلك ظهور علامات الليل في غروب الشمس وظهور علامات الصبح بطلوع الفجر. والمثال في الشرح، أي «الأعمال بخواتمها»، غير لائق في مثل هذا المجال. والخلاصة هي أنّ المثل الذي نحن بصدده يدلّ دلالة واضحة على أنّ تمام الشيء إعلام بمجيء الذي يليه. ولذلك يُقال إنّ تمّام الشباب الكهولة والشيب رسول الموت.

٤ ـ ن: **الجار ثمّ الدار**[١٠].

ش: هذا المَثَل مِثْل قولهم «الرفيق قبل الطريق». أي يجب السؤال عن الجار قبل شراء الدار.

ت: فالشرح جيّد غير أنّه غير واضح للكثير. وعلى مَن يريد أن يشتري دارًا أو يكتري دكّانًا أن يسأل عن أحوال الجيران ويعرف أخلاقهم كيلا يخسر أو يندم مجاورتهم في الأخير. والمَثل يعلّم الناس الحذار في كل ما يفعلونه لئلا يندموا من حيث لا تنفع الندامة.

٥ ـ ن: **تجوع الحرّة ولا تأكل بثدييها**[١١].

ش: أي لا تكون ظِئرًا وإن آذاها الجوع. والظئرُ التي تُرضع ولدَ غيرها. يضرب في صيانة الرجل نفسه عن خسيس مكاسب الأموال.

ت: إنّ المثل واضح ومعناه جليّ وشامل. فمعناه قريب من القول الشائع في لغة يوربا (نيجيريا) «لا ينبغي للإنسان أن يسمّي الثور «أخًا» له لكي يجد لحمه ويأكله». ويدلّ أنّ هناك أعمالًا لا ينبغي أن يعملها الإنسان الذي يعرف قدر نفسه. والأقرب إلى ذلك المثل هو رفض المرأة أن تكتسب بالعهارة مهما تكن الحال.

(١٠) المنجد ص ٩٧٨.

(١١) المرجع نفسه ص ٩٧٨.

وهناك مشكلة في هذا المثل لا بدّ من تحليلها. فما أصله؟ هل هو مَثَلٌ عربيّ حقًّا؟ فالسؤال أصيل إذ نعرف أنّ نساء العرب منذ العصر الجاهليّ كنّ يُرضعن أولاد غيرهنّ لأجر. وكانت هذه الظاهرة شائعة في مكّة وكانت جلّ النساء يأتين من البادية. ولم يحتقر العرب هؤلاء النساء، بل كان من الأمانة أن يُترك لهنّ أولاد. وأشهر هؤلاء النساء حليمة السعديّة التي أرضعت النبيّ محمّدًا (صلّى الله عليه وسلّم). فمن هذا الجانب التاريخيّ يبدو أنّ هناك تناقضًا بين الواقع وبين المثل المذكور. وهذا ما أدّى إلى أن أبحث في أصله. وقد وجدت أنّه مع أنّ العرب كانوا يستخدمون مراضع فيرضعن لهم أولادهم، كرهت أكثر نساء العرب هذا العمل ولم يكن محمودًا عندهنّ، غير أنّ بعضهنّ لم يرين فيه بأسًا. وفي هذا قال محمّد عطيّة الأبراشي ما يأتي:

«وإنّ التماس الرضاع بالأجر لم يكن محمودًا عند أكثر نساء العرب، حتّى قيل في المثل: تجوع الحرّة ولا تأكل بثديها. وكان عند بعضهنّ لا بأس به. وقد جرت عادة نساء القبائل التي حول مكّة بأنّهنّ يأتينها في كلّ عام لطلب الرضعاء من الأطفال يذهبن بهم إلى بلادهنّ، حتّى تتمّ الرضاعة. وكان من عادة نساء قريش أن يعطين أبناءهنّ إلى المراضع لأغراض، أهمّها أن ينشأ الولد في الأعراب فيكون أنجب ولسانه أفصح»[١٢].

وممّا سبق أقرّ أنّي لم أخطئ المَثَل ولا الشرح أيّ تخطئة؛ إنّما بيّنت جانبًا آخر من المسألة. وعلى كلّ حال فإنّ معنى المثل واضح كما ذكر في بداية هذا التعليق.

---

(١٢) محمّد عطيّة الأبراشي، عظمة الرسول، القاهرة، ١٩٧١، ص ٥٥. راجع أيضًا عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي السهيلي، كتاب الروض الأنف في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبويّة لابن هشام، مصر، ١٩١٤/١٣٣٢، الجزء ١، ص ١٠٩.

٦ ـ ن: حَسَنٌ في كلّ عين ما تودّ[١٣].

ش: هذا قريب من قولهم «حبُّك الشيءَ يُعمي ويصمّ».

ت: يبدو أنّ الشرح هنا خاطئ. فالقول من شعر عمر بن أبي ربيعة ـ أحد الشعراء البارزين في العصر الأمويّ. قال الشاعر في حبيبته التي تُسمَّى هندًا ما يأتي:

ليتَ هندًا أنجزتنا ما تَعِد   وشفت أنفسنا ممّا تَجِدْ
واستبدّت مرّةً واحدةً   إنّما العاجز مَن لا يستبدّ
زعموها سألتْ جارتنا   وتعرّت ذات يوم تتبرَّدْ
أكما ينعتنني تُبصرنَني   عمركنّ الله أم لا يقتصدْ
فتضاحكنَ وقد قُلن لها   حَسَنٌ في كلّ عين مَن تودّ
حسدًا حمَّلنه من أجلها   وقديمًا كان من الناس الحسدْ[١٤]

ويبدو في البيت الخامس أنّ الشاعر استعمل «مَن تَوَدّ» مشيرًا إلى نفسه، وهو يصوّر حبيبته (هندًا) كأنّها تذكره في حضرة زميلاتها بإعجاب وشوق ومودّة، ونالت حسدهنّ لأنهنّ أحببنه كما أحبّته. وفي المثل المذكور غُيِّر «مَن تودّ» إلى «ماتودّ». والمعنى هو أنّ ما يودّه الإنسان المشار إليه هو شيء نفيس يودّه كلّ إنسان. وهو يصف الشيء المرغوب فيه بإعجاب واستحسان. وليس المراد قريبًا من المثل الذي يقول «إنّ الحبّ يعمي ويصمّ». بل إنّ الشخص الذي قال لزميله «حسن في كلّ عين ما تودّ» يرغب في نفس الشيء أو يستحسنه ويتمنّى لو كان من إمكانيّته أن يحصل عليه دون غيره. فالتغيير في قول عمر (مِن «مَن تودّ» إلى «ماتود») لا يلغي رأيي أنّ مادّة الودّ تجذب

---

(١٣) المنجد ص ٩٨٠.

(١٤) إنّ جلّ شعر عمر بن أبي ربيعة غزل. فهذه الأبيات من إحدى قصائده. راجع أحمد الإسكندريّ وغيره ج ٤ ص ١٦١؛ وأي. جي. أربري (١٩٦٥ م) ص ص ٤٠-٤٣؛ وأحمد الإسكندريّ ومصطفى عناني، ١٦٨؛ وحنّا الفاخوري، ص ص ٢٥٥-٢٦٣ (ثبت المراجع في آخر المقال).

المتكلّم كما تجذب المخاطَب في المثل.

٧ ـ ن: **يَدهُنُ مِن قارورة فارغة**[١٥].

ش: يُضرب لمَن يَعِدُ ولا يفي.

ت: في هذا الشرح بعض الخطأ. فالمثل يخاطب الذي وعده زميله، ولم يفِ ذلك الزميلُ ما وعد. والمثل يقول له إنّه قد وثق بغير أهله؛ أو بعبارة أخرى إنّه قد وضع ماله في جيب مثقوب. فالمثل يُضرَب في الحقيقة لمَن يطلب شيئًا في غير محلّه.

٨ ـ ن: **أُريها السُّهى وتُريني القَمَر**[١٦].

ش: أي أريها الخفيَّ وتريني الواضح. وهو مثل يضرب لمَن يغالط في ما لا يخفى. والسهى نجم خفيّ. وقُرِن في خفائه مع القمر في ظهوره.

ت: ونضيف إلى ذلك الشرح أنّ الذي يُري صاحبه السُّهى وهو يريه القمر قد يكون جاهلًا فيغلط في ما لا يخفى وقد يكون خدّاعًا مكّارًا لا يعامل زميله بإخلاص. وذلك الجانب الثاني غير جليّ في الشرح وهو مهمّ جدًّا.

٩ ـ ن: **مَن استرعى الذئبَ ظَلَمَ**[١٧].

ش: أي ظلم الغنم. ويجوز أن يراد ظلم الذئب حيث كلّفه ما ليس في طبعه. ويضرب لمَن يولّي غير الأمين أو يضع الأمانة في غير موضعها.

ت: الشرح صحيح. ونضيف إليه أنّ مَن استرعى الذئب ظلم الغنم وظلم مالك الغنم وظلم نفسه. وفي عمله سيمات الجهل والحمق. ومَن استرعى الذئب لم يظلمه في ما فعل ـ إنّما أحسن إليه بمنحه الغنم للافتراس. ولو كان المسترعي عاقلًا خبيرًا لعرف حقيقة الأمر.

---

(١٥) المنجد ص ٩٨٦.

(١٦) المرجع نفسه ص ٩٨٨.

(١٧) المرجع نفسه ص ٩٨٩.

١٠ ـ ن: كم بين مُريد ومراد[١٨].

ش: يضرب مثلًا لعدم التوافق أو لصعوبة التوفّق، فقد تريد شيئًا وتُمْنَعه.

ت: العبارة «فقد تريد شيئًا فتُمنعه» تنقص قدر ما قيل قبله في الشرح. فالمثل يؤكّد التنافر الذي يكون بين المريد والمراد وبين الطالب والمطلوب أحيانًا. أمّا العبارة المشار إليها فهي تبيّن جانبًا من الجوانب الأربعة للمسألة. وقد يريد الإنسان شيئًا وهو جدير بحيزه ويناله. وقد يكون جديرًا بنيله فيمنعه مانع من نيله. وقد لا يكون أهلًا لذلك المطلوب فيناله لسبب إيجابيّ أو سلبيّ. وربّما لا يكون أهلًا به ولذلك يمنعه مانع من الحصول عليه. فالأمر متعقّد، ولذا أرى أنّ الأحسن بالنسبة إلى المثل هو أن تحذف العبارة «فقد تريد شيئًا وتمنعه» أو تبيَّن المسألة كما أوضحنا.

١١ ـ ن: لكلّ ساقطة لاقِطة[١٩].

ش: أي لكلّ كلمةٍ ساقطةٍ أذنٌ لاقطة. يضرب للتحفّظ عند النطق.

ت: فالشرح صحيح. ونضيف أنّ «الساقطة» قد تشير إلى المعنى الحقيقيّ للجمادات ـ أي لكلّ شيء ضُيِّع مَن يلتقطه. وبعبارة أخرى «وراء كلّ خاسرٍ فائز». وقد يَبحث الملتقِط عن مالك المادّة الساقطة إذا كان أمينًا، وإلاّ يحمد الله ويخفيه ويحسب نفسه ذا حظّ عظيم.

١٢ ـ ن: لو ذات سوارٍ لطَمَتْني[٢٠].

ش: قاله حاتم الطائيّ حين كان أسيرًا في بني عنزة مكانَ الأسير الذي فداه بنفسه. وكان أنّ أمةً لطمته. والأمة لا تلبس عندهم حلية. فقال: «لو ذات سوار لطمتني» أي لو أنّ حرّة لطمتني لكان الأمر أيسر عليّ. يضرب هذا المثل في استخفاف الأمر لو

---

(١٨) المرجع نفسه ص ٩٩٠.

(١٩) المرجع نفسه ص ٩٩١.

(٢٠) المرجع نفسه ص ٩٩٢.

كان على صورة أفضل ممّا في الواقع أو لو كان المهين وجيهًا لا حقيرًا ذليلًا ودون المُهان قدرًا.

ت: هذا مثل ذو أهمّيّة. والبيان في الشرح واضح غير أنّ هناك جانبًا آخر لم يُطرق، ألا فهو جانب «ذات سوار». فالإشارة إلى ذات الحليّة من دون أن تذكر «الحرّة» ظاهرة مهمّة. وقد يكون الأسير من الرجال الذين تجذبهم حلية النساء ولذلك استعمل «ذات سوار» كناية عن الحرّة. وثانيًا، قد تكون تلك العاطلة حرّة ظهرت متنكّرة بغير سوار إمّا احتقارًا للأسير أو لأنّها أرادت أن تفتح باب الحديث مع الأسير الذي ربّما قد سمعت عنه وعن جوده وكرمه وأحبّته. وكم يبدأ شأن المودّة بالشجار أو الصدمة. وفي ما سبق يبدو أنّ حاتم الطائيّ لم يقصّ لنا القصّة الكاملة.

١٣ ـ ن: **مَن أشبَهَ أباه فما ظَلَم**(٢١).

ش: مثل يُضرب للولد إذا كان على شاكلة أبيه خَلْقًا وخُلُقًا. أي لم يضع الشبه في غير موضعه لأنّه ليس أحد أولى من الولد بأن يشبه أباه.

ت: هذا مثل معروف وشائع جدًّا. والشرح صحيح بالنسبة إلى الولد الذي يشبه أباه خَلْقًا. أمّا في الخُلُق فإذا كان أبوه رجلًا سيّئًا وأخذ الولد سوءَ الخُلُق من أبيه ظَلَم الأب والابن. لأنّ تشبُّه الولد بأبيه لا يبرّر الأخلاق السيّئة حيثما كانت. وبعبارة أخرى فإنّ الولد الحسن الذي رفض أن يشبه أباه الطالح في الخُلق لم يظلم ـ إنّما يجلب مثلُ ذلك الولد الصالح لنفسه ولأبيه السيّء وللأسرة جميعها فخرًا وحسن الأُحدوثة. ونِعمَ الولد هو ويا حبّذا مَن له مثل ذلك الولد.

١٤ ـ ن: **إن لم يكن شَحْمٌ فَنَفَش**(٢٢).

ش: النفش الصوف. أي إن لم يكن فعل فرياء، أي تظاهُرٌ بخير دون حقيقة.

---

(٢١) المرجع نفسه ص ٩٩٣.

(٢٢) المرجع نفسه ص ص ٩٩٣-٩٩٤.

ت: هناك جانب آخر لهذا المثل. فمن معانيه أنّه إن لم نجد فيه الخير الكثير فلا نخسر إذ فيه قليل. فالمثل كالقول في نصّ القرآن المجيد: «فإنْ لم يُصِبْها وابِلٌ فَطَلٌ»[٢٣]. فمعنى المثل أقرب إلى هذا النموذج منه إلى البيان في الشرح. على كلّ حال، فلا أقول إنّ الشرح خاطئ. كلاهما صحيح. إنّما أقول إنّ الشرح أبعد من مدلول المثل. وفيه مسألة أخرى، ألا فهي مسألة النحو. كيف نعرب الجملة؟ هل كان «شحم» اسم كان (ليكون) أم خبره؟ أليس الصحيح أن يُقالَ «إن لم يكن شحمًا فنفشًا»؟ إن صحّ هذا الاقتراح ففي الشرح المشكلة نفسها: فعلينا أنْ نحوّل «أي إن لم يكن فعل فرياء أي تظاهر» إلى «أي إن لم يكن فعلًا فرياءً أي تظاهرًا».

١٥ ـ ن: **أشدّ حزنًا من الخنساء على صَخْرٍ[٢٤].**

ش: صخر هو ابن عمرو السليميّ أغار على بني أسد فأصابه سهم واعتلّ منه ومات. فلزمت أخته الخنساء قبره تبكيه وترثيه حتّى ماتت.

ت: إنّ هذا الشرح يستلزم محادثة ثلاث مسائل: أوّلًا، إنّ اسم النسبة لسُلَيم هو سلميّ؛ فهو كقرشيّ (من قريش): فهنا خطأ[٢٥].

وثانيًا، إنّ الخنساء أحبّت أخاها حبًّا شديدًا لكرمه وجوده وشجاعته وإحسانه إليها. ولذلك رثته بدموع حارّة طوال حياتها. وديوانها مليء بالمراثي. أسلمت الخنساء مع قومها بني سليم حينما وفدوا إلى النبيّ محمّد (صلّى الله عليه وسلّم) بالمدينة عام ٦٣١م وأنشدت للنبيّ شيئًا من مراثيها. وعاشت لزمن استغرق أربعين عامًا بعد وفاة صَخر وتوفّيت حوالى عام ٦٦٤م في عهد معاوية بن أبي سفيان[٢٦]. ففي الشرح شيء من

(٢٣) القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية ٢٦٥.
(٢٤) المنجد ص ٩٩٤.
(٢٥) المرجع نفسه ص س.
(٢٦) زكريّا إدريس حسين، ص ص ١٩-٣٥.

الغلوّ. وقد يفهم منه القارئ أنّ الشاعرة لزمت قبر أخيها ولم تعمل عملًا آخر حتّى توفّيت حزنًا بعد زمن وجيز. وممّا بيّنّا فالأمر ليس كذلك بالدقّة.

وثالثًا، بدلًا من أن نُفاد علمًا عن الشاعرة وكونها أحزن الناس في الدنيا كما ادّعت وكون أربعة أخماس القصائد في ديوانها مراثٍ، فإنّ المؤلّفين صرفوا النظر إلى صخر أكثر ممّا يجوز في مثل هذا الصدد[٢٧].

١٦ ـ ن: **الصبيّ أعلَم بمضغ فيه**[٢٨].

ش: يضرب لمَن يشار عليه بأمر هو أعلم بأنّ الصواب في خِلافه.

ت: هذا مثل معهود جيّد. فهو كقولهم «إنّ الظِفر أعلم بمحلّ الآكلة في الجسم»، غير أنّ استعمال الصبيّ هنا يرفع سؤالًا هامًّا وهو أنّ الصبيّ إنسان لا خبرة له في تجارب الحياة وشروطها أو شرائعها الأخلاقيّة. وقد يضع في فيه طعامًا ويمضغه كما يشاء ويظنّ أنّه يأكل كما رأى الناس يأكلون. فعلى أبويه أن يرشداه إلى أحسن طريقة في مضغ الطعام لئلا يستهزئ به رفاقه ويظنّ الناس أنّه لم يهذّبه أبواه. وعلى كلّ حال صحيح أن يقال إنّ الصبيّ أعلم بمضغ فيه ولكنّه يحتاج إلى إرشاد الكبار لئلاّ يخطئ.

١٧ ـ ن: **إنّك تَضرب في حديد بارد**[٢٩].

ش: يضرب لمَن يحاول الانتفاع بمَن ليس عنده. نفع.

ت: وأيضًا يشير المثل إلى مَن يبذل جهده في عملٍ في غير محلّه. ومثل ذلك الشخص الضارب في الحديد البارد هو مَن يحاول أن يلفّ سمكةً مشويّةً جافّةً أو الذي يَدهن من قارورةٍ فارغة. فنتيجة عمل كلٌّ منهم الخسران والندامة.

---

(٢٧) زكريّا إدريس حسين، ص ص ٥٨-٧٠ و٨٨-٩١.

(٢٨) المنجد ص ٩٩٦.

(٢٩) المرجع نفسه ص ٩٩٧.

١٨ ـ ن: ربّ طَرْفٍ أفصح مِن لسان[٣٠].

ش: هذا مِثْل قولهم «البُغض تبديه لك العينان».

ت: إنّ هذا الشرح أقرب إلى المثل الذي جاء في المنجد قبل الذي بيّنه الآن، ونصّه هو الآتي: «طَرْف الفتى يُخبر عن جنانه». وذلك أخصّ ممّا نحن بصدده هنا؛ وكون الطرف أفصح من اللسان في بعض الأحايين أعمّ. هذا لأنّ الطرف قد يبدي ما في القلب من خير أو شرّ أكثر ممّا يستطيع أن يقوله اللسان. فهذا المثل مهمّ جدًّا في علم النفس، غير أنّ بعض الناس يقدرون أن يمثّلوا في الظاهر ضدّ ما في قلوبهم إمّا نفاقًا أو تقيّةً أو استهزاءً بمَن يريد أن يفحصهم.

١٩ ـ ن: عَبْد وحَلْيٌ في يديه[٣١].

ش: يضرب في المال يملكه مَن لا يستأهله.

ت: إنّ هذا المثل يستلزم مناقشةً حارّة. قد يكون الإنسان غنيًّا وهو غير مستحقٍّ للغنى من وجهة نظر الناس. ومِثْل ذلك الجاهل الغنيّ مَن يقترف الذنوب في أكثر الأوقات بمالِهِ ظنًّا أنّه يتمتّع بماله. وثروة مِثل ذلك الغنيّ تسمّى في الإنجليزيّة الدارجة النيجيريّة «المال الذي ضلّ طريقًا».

ولهذا المثل جانب آخر ذو أهمّيّة، وهُو ما أشار إليه الأديب الإنجليزيّ الكبير شكسبير بقوله: «إنّ بعض الناس ولدوا عظامًا، ويكسب بعض الناس العظمة، وبعضهم يُمنَحون العظمة (مجانًا)»[٣٢]. إنّ هذا القول بليغ وصحيح. فالأسئلة التي تتبادر إلى الذهن من مدلول المثل هي: مَن الذي يشارك الله في قسم الأرزاق؟ مَن الذي صيّر العبد عبدًا؟ وممّا نعرف أنّ الإنسان يولَد حرًّا؟ ولكنّ الناس هم الذين يَستعبدون أناسًا آخرين

---

(٣٠) المرجع نفسه ص ٩٩٧.

(٣١) المرجع نفسه ص ٩٩٩.

(٣٢) وليام شكسبير، ص ٧٤.

لأسباب أنانيّة، ثمّ يشيّدون القصور ويولّون أنفسهم على الآخرين. هكذا كان الأمر في جلّ الأمكنة والأزمنة.

فأنا لا أبرّر جمع المال ظلمًا في هذا البيان؛ إنّما أقول إنّ الله هو الذي يقسم الرزق كما شاء لمَن شاء. وقد يكون الفقير مهانًا اليوم ويكون له ابن غنيّ في المستقبل. وأحيانًا يُهدم بيت ثريّ لأسباب حسنة أو سيّئة فيكون أمر أهله هباءً منثورًا.كأن لم يكونوا ـ ومثال ذلك ما حدث للبرامكة في العصر العبّاسيّ في عام ٨٠٣م[٣٣].

٢٠ ـ ن: **يُعَدّ لكلب السوء كلب يعادله**[٣٤].

ش: يُقال ذلك عند الاستعانة بالسفيه ليدفع شرًّ مِثله.

ت: فهذا المثل كقولهم «إنّ الشرّ يدفع مثله». وكذلك القول في نيجيريا «إنّ المجنون الداخليّ ينفع في دفع شرّ مجنون خارجيّ»[٣٥]. فهذه حقيقة من حقائق الحياة اليوميّة. فإنّ الناس يلاحظون ـ من حين إلى حين ـ منافع مَن اعتبروه شرّيرًا وظنّوا أنّه لا خير فيه.

٢١ ـ ن: **أفرط فأسقط**[٣٦].

ش: معناه مَن كثر كلامه كثر سقَطُه.

ت: في النظريّة العلميّة فإنّ هذا المثل صحيح، ولكن في الواقع نعرف أنّ الأمر لا يكون كذلك في بعض الأحايين. وبعض الناس لا يتكلّمون كثيرًا في ما يبدو، ولكن جلّ ما يقولونه مشوب بالكذب والمكر والنفاق. وفي جانب آخر نلاحظ أنّ الإفراط يكون في الكلام وفي العمل. فلا خير في الإفراط والإسراف كما لا إفراط في الخير[٣٧].

---

(٣٣) فيلب حتّي، ص ص ٢٩٤-٢٩٦، والسيّد أمير علي، ص ص ٢٣٧-٢٦٢.

(٣٤) المنجد ص ٩٩٩.

(٣٥) هذا مثل بورباوي ـ من الغرب الجنوبي، نيجيريا.

(٣٦) المنجد ص ١٠٠٤.

(٣٧) زكريّا إدريس حسين، الفصل الثالث من المخطوط المذكور سابقًا.

٢٢ ـ ن: **ربَّ مَلوم لا عذر له**[٣٨].

ش: إنّما قيل ذلك لأنّ من العذر ما لا يمكن إعلانه وإظهاره فهو بمعنى «ربّ ملوم لا ذنب له». وينطبق عليه قول الشاعر: لعلّ له عذر وأنت تلوم[٣٩].

ت: هناك تناقض بين «ربّ ملوم لا عذر له» وبين «ربّ ملوم لا ذنب له». فالبيان في الشرح للآخر دون الأوّل. الملوم الذي لا عذر له فهو يجدر باللوم ولا يعاتَب اللائمُ على لومه. فالعذر قد يكون قويًّا أو ضعيفًا؛ وقد يقدَّم سرًّا أو علنيًّا، فالحقّ هو أنّ الملوم الذي لا عذر له ظلّ ملومًا حتّى يأتي بعذر. وبناء على ما سبق فإنّ في الشرح خطأً لا بدّ من تنقيحه (*)

٢٣ ـ ن: **تموت الحرّة ولا تأكل بثديها**[٤٠].

ش: أي لا تُرضع بأجرة. وهو مثل يضرب للمروءة مع الحاجة.

ت: راجع التعليق على المثل الخامس المذكور أعلاه.

ج ـ الختام

في ما سبق حاولت أن أقدّم للقارئ الكريم تقويمًا لباقة من الأمثال العربيّة التي جمعها وشرحها صاحب **المنجد**. ومن الأمثال المختارة ما نظرتُ إلى جوانبها التي لم تُطرق في الشرح الأصليّ ومنها ما نُقّح مبناها أو مضمونها أو الاثنان معًا. وأكرّر أنّني لم أقصد في هذه المحاولة إلاّ

---

(٣٨) المنجد ص ١٠٠٧.

(٣٩) عمرو بن بحر الجاحظ، الجزء ٢، ص ٣٤٤.

(*) ليسمح لنا صاحب المقال بأن لا نشاطره الرأي، ونقرّ بصحّة ما ورد في **المنجد**. فلئن وجب الاعتراف معه بأنّ «الملوم الذي لا عذر له ظلّ ملومًا حتّى يأتي بعذر»، إلاّ أنّه لم يتنبه إلى المعنى البعيد في المثل، وقد فهمه الشارح حين بيّن ما مفاده: **ربّ ملوم لا عذر له ظاهرًا**، فلا ينبغي التسرّع في إدانته على ما أكّده الشاعر المذكور (المشرق).

(٤٠) المنجد ص ١٠٠٩.

زيادةً في البيان لإفادة طلاّب اللغة العربيّة. وإذا استفاد الطلاّب من هذا التقويم الوجيز ووجد ناشرو الكتاب ما يسوغهم من التعليقات في هذه الورقة فالحمدلله. وإيّاه تعالى نسأل أن يجعل اجتهادنا إيجابيًّا مقبولًا عنده وعند علماء العربيّة وآدابها.

المراجع

أبو زيد عبد الرحمن أبو سعيد يخلفتن، **القصائد العشريات**، القاهرة، المشهد الحسينيّ، (بلا تاريخ).

أبو زيد عبد الرحمن أبو سعيد يخلفتن، وأبو بكر محمّد بن المُهيب، **الوسائل المتقبّلة في مدح النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم)**. القاهرة، المشهد الحسينيّ، (بلا تاريخ).

أبو محمّد القاسم بن علي بن محمّد الحريريّ، **مقامات الحريريّ**، مصر، عيسى البابي الحلبيّ، ١٣٥٦/ ١٩٣٨.

أحمد الإسكندريّ ومصطفى عناني، **الوسيط في الأدب العربيّ وتاريخه**، الطبعة السادسة عشرة، مصر، دار المعارف، ١٩١٦.

أحمد الإسكندريّ وأحمد أمين وعلي الجارم وعبد العزيز البشوي وأحمد ضيف، **المنتخب من أدب العرب**، الجزء الرابع، مصر، دار الكتاب العربيّ، ١٩٥٤.

حسيب غالب وأديب صعيبي، **بيان العرب في المعاني والبيان والبديع والعروض**، بيروت، دار الكتاب اللبنانيّ، (بلا تاريخ).

حنّا الفاخوري، **تاريخ الأدب العربيّ**، بيروت، المطبعة البولسيّة (غير مؤرّخ).

دار المشرق، **المنجد في اللغة**، الطبعة الرابعة والثلاثون، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٤.

زكريّا إدريس حسين، **أبواق الذهب** (مخطوط)، جامعة إلورن، نيجيريا، ١٩٩٢.

عبد الرحمن بن عبدالله الخثعمي السهيلي، **كتاب الروض الأنف في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبويّة لابن هشام**، الجزء الأوّل، مصر، مطبعة الجماليّة، ١٣٣٢/ ١٩١٤.

عبدالله بن إسماعيل الصاوي، **شرح مقصورة ابن دريد**، القاهرة، عبد الحميد أحمد حنفي، ٣٧٠/ ١٩٥١.

علي الجارم ومصطفى أمين، **البلاغة الواضحة: البيان والمعاني والبديع**، الطبعة الخامسة عشرة، مصر، دار المعارف، ١٣٨١/ ١٩٦١.

عليّ بن أبي طالب، **نهج البلاغة** (تحقيق صبحي الصالح)، قم؛ انتشارات الهجرة إيران، ١٣٩٥ هـ.

عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمّد هارون،

الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨٨/١٩٦٨.
محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، الطبعة الثانية، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥/١٩٣٦.
محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، **صحيح البخاري**، الجزء الأوّل. إستانبول، دار الطباعة العامرة، (غير مؤرّخ).
محمّد عطيّة الأبراشي، **عظمة الرسول** (صلّى الله عليه وسلّم)، القاهرة، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٩٧١.
محمّد المويلحي، **حديث عيسى بن هشام أو فترة من الزمن**، بيروت، دار التراث، ١٣٨٩/١٩٦٩.
القران الكريم

المراجع الإنجليزيّة

Ali, Sayyed A., *A Short History of the Saracens*, Delhi: Kutub Khana Ishayat-al-Islam, 1979.

Arberry, A. J., *Arabic Poetry: A Primer for Students*, Cambridge University Press, 1965.

Delano, Isaac O., *Owe L'Esin Oro: Yoruba Proverbs*, Ibadan: University Press Ltd,. 1983.

Gibb, H. A. R., *Arabic Literature: (An Introduction)*, London: Oxford University Press, 1963.

Hitti, P. K.,*A History of the Arabs*, 10th Ed. London: Macmillan, 1970.

Hyman, Robin (compiler), *A Dictionary of Famous Quotations*, Revised Ed. London: Pan Books, 1973.

Oseni, Z. I., «Afenmai-Yekhee Proverbs» (an annotated Translation), MS. Ilorin: University of Ilorin, 1978.

Oseni, Z. I., «The Poetic Life of Tumadir al-Khansā' Bint 'Amr (c. 575-664 A. D.)», *NATAIS Journal of the Nigerian Association of Teachers of Arabic and Islamic Studies*. 2 (3), December 1982, pp. 19-35.

Oseni, Z. I., «A critical Evaluation of al-Khansā' Bint 'Amr's Arabic Threnody *(Ritha')*», *NATAIS* (4), Dec. 1983. pp. 58-70 and 88-91.

Shakespeare, W., *The Twelfth Night, The Complete Works of William Shakespeare*, 14th Impression, London, The Hamlyn Publishing Group Ltd, 1971, pp. 66-88.

المدن والقرى اللبنانيّة
من خلال بعض الجغرافيّين العرب
بين القرنين العاشر والرابع عشر

الدكتور جوزيف أبو نجم*

تندرج هٰذه الدراسة ضمن إطار البحث عن الخريطة السكّانيّة في لبنان بين القرنين العاشر والرابع عشر استنادًا إلى المصادر العربيّة، وتحديدًا مصادر الجغرافيّين، وجلاء نظرة هؤلاء الجغرافيّين العرب إلى المواقع السكنيّة في لبنان[1].

(*) رئيس قسم اللغة العربيّة وآدابها في كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - الفرع الثاني، الجامعة اللبنانيّة. ودراسته هذه أُلقيت محاضرةً يومَ ٥ أيّار/ مايو ١٩٩٤ في المؤتمر الأوّل حول «السكن في لبنان منذ ما قبل التاريخ وحتّى نهاية عصر المماليك» الذي عُقِد بين الثالث والسادس من الشهر المذكور، بكلّيّة الآداب المشار إليها.

(١) نعرض في ما يلي أسماء الجغرافيّين العرب، مصادر هذه الدراسة، بحسب ترتيبهم الزمنيّ:
- اليعقوبيّ (أحمد بن واضح): ت ٨٩٧.
- إبن خُرداذبُه (عبدالله بن أحمد): ٨٢٠؟ - ٩١٣.
- قدامة بن جعفر: ت ٩٤٨.
- إبن الفقيه الهمذانيّ (أبو بكر أحمد): أوائل القرن ١٠.
- إبن حوقل: ت ٩٧٧.
- المقدسيّ (شمس الدين): ت نحو ٩٩٠.
- إبن جبير (محمّد بن أحمد): ١١٤٥-١٢١٧.
- ياقوت الحمويّ: ١١٧٩-١٢٢٩.
- أبو الفداء (إسماعيل، الملك المؤيّد): ١٢٧٣-١٣٣١.
- إبن بطّوطة (محمّد بن عبدالله): ١٣٠٣-١٣٧٧.

وإنّ النظرة الأولى إلى أسماء المدن والقرى المتجمّعة لدينا ـ وهي حوالى ستّين اسمًا عند عشرة جغرافيّين بينهم ياقوت! ـ تدلّنا على قلّة التفات الجغرافيّين العرب إلى لبنان عمومًا وجبل لبنان خصوصًا. أمّا الأماكن التي ذكروها، فإنّها تتفاوت عددًا ومادّةً بين كاتب وآخر. لذلك، لا يمكننا القول إنّ المصادر الجغرافيّة تغطّي، مُجتمِعةً، أبوابًا متكاملةً في الحضارة اللبنانيّة عمومًا، والسكنيّة خصوصًا، في المدّة التي كتب عنها هؤلاء الجغرافيّون؛ بل إنّنا نقع فيها على نُتَفٍ ولمحات متباينة الأهمّيّة، تُشكّل أجزاء بسيطة جدًّا من المواضيع الحضاريّة التي يَطمح الباحث أن يستخلصها من كُتُبٍ تُعتبر مصادر الحقبة المذكورة، ليَبنيَ عليها هيكليّة الحضارة اللبنانيّة من مختلف أوجهها، بما فيها السكنيّة.

وعليه، سنعرض أسماء المدن والقرى والمواقع اللبنانيّة كما وردت عند الجغرافيّين العرب، موضوع الدراسة، مُقدِّمين المعلومات داخل كلّ مادّةٍ متدرِّجةً بحسب ترتيب المصادر الزمنيّ[1].

---

(١) رتّبنا أسماء المدن والقرى ألفبائيًّا. كما اعتمدنا في الهوامش الاختصارات التالية لمصادر الدراسة:

- اليعقوبيّ ← ي
- ابن خرداذبه ← خ
- قدامة بن جعفر ← ق
- ابن الفقيه ← ف
- ابن حوقل ← ح
- المقدّسيّ ← م
- ابن جبير ← ج
- ياقوت ← يا
- أبو الفداء ← بف
- ابن بطّوطة ← ب

أمّا الشروحات اللغويّة فهي مأخوذة من لسان العرب لابن منظور الذي عاصر الحقبة موضوع الدراسة.

إِرْبِلُ

«... إسم لمدينة صيداء التي بالساحل من أرض الشام»[١].

أُسْطُوان

«... وأهل الأُسطوان: قوم من الحكماء الأُوَل كانوا ببعلبكّ...»[٢].

أَنَفه - أَنَفَة[٣]

ورد اسم أنفه على خريطة هي «صورة الشام» عند **ابن حوقل**[٤]. وقال في موضوع آخر: «... والباقي من الشأم في أيدي المسلمين وحكمهم فيه نافذ وأمرهم فيه ماضٍ فهو ما كان على ساحل بحر الروم [من] حدّ أطرابلس وأنفه إلى نواحي يافا وعسقلان...»[٥].

أمّا **ياقوت** فقد عرّفها بأنّها «... بُليدة على ساحل بحر الشام شرقيّ جبل صهيون بينهما ثمانية فراسخ»[٦].

بَتْرون

ورد الاسم عند **ابن حوقل** في «صورة الشأم»[٧].

أمّا **ياقوت** فقد حَرَّكها بفتح الثاء «بَتْرون» وقال: «حصن بين جبيل وأَنَفَة على ساحل بحر الشام»[٨].

بَعْلَبَكّ

ذكرها **اليعقوبيّ** على طريق «البريد» بين حمص ودمشق، قال: «ومَن سلك من حمص على طريق البريد أخذ من جويسة إلى البقاع ثمّ إلى مدينة بعلبكّ

---

(١) يا: ج١، ص ١٤٠ (أطلب لائحة المصادر والمراجع في آخر البحث).
(٢) يا: ج١، ص ٤٦٦، دمشق.
(٣) ورد الاسم بالهاء عند ابن حوقل (ص ١٦٥، ١٦٧) وبالتاء المربوطة المنقوطة عند ياقوت (ج١ - ص ٢٧١).
(٤) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(٥) ح: ص ١٨٨.
(٦) يا: ج١، ص ٢٧١.
(٧) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(٨) يا: ج١، ص ٣٣٨.

وهي إحدى مدن الشام الجليلة وبها بنيان عجيب بالحجارة وبها عين عجيبة يخرج منها نهر عظيم وداخل المدينة الأجنّة والبساتين ومن مدينة بعلبكّ إلى عقبة الرمّان ثمّ إلى مدينة دمشق...»[1].

وذكرها ابن خُرداذبُه كذلك في سياق تعداده كورةَ دمشق وأقاليمَها[2]، وذكر أنّها على طريق البريد من حمص إلى دمشق[3]؛ أمّا الطرقات بين المدن على طريق البريد فهي «من حمص إلى جوسية أربع سكك[4]، ثمّ إلى بعلبك ستّ سكك، ثمّ إلى دمشق تسع سكك»[5]. وجاءت الفكرة ذاتها عنده لدى ذكره سكك طريق المغرب[6]. كذلك يذكر بعلبكّ في فصل «عجائب البنيان»[7] إلاّ أنّه لا يذكر لنا أيّ تفصيل عنها بل يكتفي بذكر اسمها لا غير!!

ويذكر قدامة بن جعفر الطريق بين حمص ودمشق مرورًا ببعلبكّ لكنّه يحدِّد المسافات بين المدن والقرى على الطريق بالأميال: «... ومن جوسية إلى إيعاث عشرون ميلًا[8] ومن إيعاث إلى بعلبكّ ثلاثة أميال ومن بعلبكّ يسرةً على جبل يسمّى رمى خمسون ميلًا»[9].

ثمّ يذكر طريق الدارج بين بعلبكّ وطبريّة[10]، ويذكر بعلبك أيضًا في ذكر الطريق الآخذ إلى أكناف نواحي المغرب[11].

كما نجد عند ابن حوقل رسمًا للطريق بين حمص ودمشق في «صورة الشام» وعلى الطريق اسم مدينة بعلبكّ[12]. إلاّ أنّنا نصادف عنده، لاحقًا، وصفًا عامًّا لبعلبكّ يذكر فيه أنّ عامّة أبنيتها من حجارة، وأنّها كثيرة الخير

(1) ي: ص ٣٢٥.

(2) خ: ص ٧٤.

(3) خ: ص ٨٩.

(4) السِّكّة: الطريق المُستوي، وبه سُمِّيت سِكك البريد.

(5) خ: ص ٨٩.

(6) خ: ص ١٠٣.

(7) خ: ص ١٣٩.

(8) الميلُ من الأرض: قَدْرُ مُنتَهى مدّ البَصَر... وقيل للأعلام المبنيّة في طريق مكّة أميال لأنّها بُنيت على مقادير مدى البَصَر من الميل إلى الميل، وكلّ ثلاثة أميال منها فَرْسَخٌ.

(9) ق: ص ٣٩.

(10) ق: ص ٣٩.

(11) ق: ص ٤٦٠.

(12) ح: ص ١٦٦.

والغلّات والفواكه الجيّدة... يقول: «....ومن حدّ دمشق بعلبكّ وهي مدينة على جبل وعامّة أبنيتها من حجارة وبها قصور من حجارة قد بُنِيَت على أساطين شاهقة وليس بأرض الشأم أبنية حجارة أعجب ولا أكبر منها، وهي مدينة كثيرة الخير والغلّات والفواكه الجيّدة بيّنة الخصب والرخص وهي قريبة من مدينة بيروت التي على ساحل بحر الروم وهي فُرضتها[1] وساحلها وبها يرابط أهل دمشق وسائر جندها وينفرون إليهم عند [٥٢ب] استنفارهم وليسوا كأهل دمشق في جساء[2] الأخلاق وغِلَظ الطباع وفيهم مَن إذا دُعِيَ إلى الخير أجاب وأصغى وإذا أيقظه الداعي أناب...»[3].

وفي مكان آخر يذكر ابن حوقل كذلك المسافة بين دمشق وبعلبكّ فيقول: «... وأمّا جند دمشق فدمشق قصبتها زمنها إلى بعلبكّ [يومان...»[4].

لكنّ المقدسي يعطينا بعض المعلومات المحلّيّة عن المدينة وأهلها كما في قوله ليس «أشْرَبَ للخمور من أهل بعلبكّ...»[5]؛ وقوله: «مدينة قديمة فيها مزارع وعجائب معدن الأعناب، وسائر مُدنها طيّبة رِحاب»[6]. ويَذكر أنّه يُضرب بها المثل في البَرْد؛ فهو في معرض ذكر شؤون إقليم الشام يقول: «وأشدّ هذا الإقليم بردًا بعلبكّ وما حولها، ومن أمثالهم قيل للبرد أين نطلبك قال بالبلقاء، قال فإن لم نجدك قال بعلبكُّ بيتي»[7]. وفي معرض ذكر تجارات الشام يقول «ومن بعلبكّ المَلابِن»[8]. كما يراها في موضع آخر مع مدينة تدمرَ «من العجائب»[9]. أمّا المسافات منها وإليها، فهي عنده بالمراحل؛ يقول: «... وتأخذ من حمص إلى جوسية مرحلة[10] ثمّ إلى بعاث مرحلة ثمّ إلى بعلبكّ نصف مرحلة ثمّ إلى الزبداني مرحلة ثمّ إلى دمشق مرحلة»[11].

---

(١) فُرْضَةُ البحرِ: مَحَطُّ السُّفُنِ.
(٢) جَسَأَ الشيءُ: صَلُبَ وخَشُنَ.
(٣) ح: ص ١٧٥.
(٤) ح: ص ١٨٧.
(٥) م: ص ٤٢.
(٦) م: ص ١٤٠.
(٧) م: ص ١٥٣.
(٨) م: ص ١٥٥.
(٩) م: ص ١٥٩.
(١٠) المرحلة هي المَنزِلة يُرتَحل منها، وما بين المَنزِلين مرحلةٌ.
(١١) م: ص ١٦٣.

بالمقابل، لا نجد ابن جبير يذكر بعلبكّ سوى مرّة واحدة وذلك عند ذكر منبع نهر العاصي حيث يقول: «... ومنبعه في مغارة بصفح جبل فوقها بمرحلة بموضع يقابل بعلبكّ...»[١].

أمّا ياقوت، فتتنوّع عنده المعلومات: فهي «مدينة قديمة فيها أبنية عجيبة وآثار عظيمة وقصور على أساطين لا نظير لها في الدنيا، بينها وبين دمشق ثلاثة أيّام...»[٢]؛ ثمّ يذكر معلومات لغويّة من أنّ اسمها مركّب[٣] وكيفيّة تصغيره وترخيمه والنسبة إليه[٤]!

وينتقل بعدها إلى ذكر منتجاتها قائلًا: «وببعلبكّ دبسٌ وجبنٌ وزيتٌ ولبنٌ ليس في الدنيا مثلُها يُضرب بها المثل»[٥]. ويذكرها كذلك في شعر لامرئ القيس[٦] ويُخبر أنّها كانت مهر بلقيس، وبها قصر سليمان بن داود... وبها قبر يقولون إنّه قبر حفصة بنت عُمر زوجة النبيّ... والصحيح أنّه قبر حفصة أخت معاذ بنِ جبل... وبها قبر الياس النبيّ... وبقلعتها مقام إبراهيم الخليل... وبها قبر أسباط[٧].

ثمّ يذكر فتحها سنة أربع عشرة على يد أبي عبيدة، قائلًا: «ولمّا فرغ أبو عبيدة من فتح دمشق في سنة أربعَ عشرة، سار إلى حمص فمرّ ببعلبكّ فطلب أهلها إليه الأمان والصلح، فصالحهم على أن أمّنهم على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وكتب لهم كتابًا أجّلهم فيه إلى شهر ربيع الآخر وجمادى الأولى فمَن جلا سار إلى حيث شاء ومَن أقام فعليه الجزية»[٨].

ولم يَفُتْهُ أن «... قد نُسِبَ إلى بعلبكّ جماعة من أهل العِلم...»[٩].

أمّا أبو الفداء، فإنّه لم يذكر اسم بعلبكّ إلّا مرّة عند تحديده موقع عينِ الجَرّ بقوله: «... وهي عن بعلبك في جهة الجنوب على مرحلة قويّة...»[١٠].

---

(١) ج: ص ٢٣٢.
(٢) يا: ج١، ص ٤٥٣.
(٣) يا: ج١، ص ٤٥٣.
(٤) يا: ج١، ص ٤٥٤.
(٥) يا: ج١، ص ٤٥٤.
(٦) يا: المرجع نفسه.
(٧) يا: المرجع نفسه.
(٨) يا: المرجع نفسه.
(٩) يا: المرجع نفسه.
(١٠) بف: ص ٢٣٠.

إلّا أنّنا نقع على نصّ عند ابن بطّوطة، يعطينا بعض المعلومات الحضاريّة حول بعلبكّ فيها شيء من التفصيل والجديد، وإن كان وصفُه لها لا يخرج عن المألوف كقوله: «ثمّ وصلنا من جبل لبنان إلى مدينة بعلبك، وهي حسنة قديمة من أطيب مدن الشام، تُحدق بها البساتين الشريفة والجنّات المُنيفة، وتخترق أرضها الأنهارُ الجاريةُ، وتضاهي دمشق في خيراتها المتناهية»(١).

أمّا جديده فهو ذِكر «حَبّ الملوك» فيها ممّا «ليس في سواها»(٢)، و«الدبس المنسوب إليها، وهو نوع من الرُّبّ يصنعون من العنب... وتُصنع منه الحلواء ويُجعل فيه الفستق واللوز ويسمّونها حلواء بالمَلبَن، ويسمّونها أيضًا بجِلْدِ الفَرَس»(٣). كما يرى أنّ بعلبكّ «كثيرة الألبان، وتُجلب منها إلى دمشق»(٤). أمّا المسافة بينها وبين دمشق فهي «مسيرةُ يومٍ للمُجِدّ»(٥).

كذلك يطالعنا هذا النصّ أنّه «يُصنع ببعلبك الثياب المنسوبة إليها من الإحرام وغيره»(٦) كما «يُصنع بها أواني الخشب وملاعقه التي لا نظير لها في البلاد»(٧) واسم الصِّحاف عندهم «دُسوت»(٨). ويذكر ابن بطّوطة أنّهم يصنعون صِحافًا عشرًا تَسَعُ الواحدة في جوف الأخرى حتّى «يُخيَّل لرائيها أنّها صَحْفة واحدة»(٩). «وكذلك الملاعق يصنعون منها عشرًا، واحدة في جوف واحدة، ويصنعون لها غشاءً من جلد ويمسكها الرجل في حزامه، وإذا حضر طعامًا مع أصحابه أخرج ذلك، فيظنّ رائيه أنّها ملعقة واحدة، ثمّ يُخرج من جوفها تسعًا»(١٠).

البِقاع

ذكره **اليعقوبي** على طريق البريد فقال: «ومَن سلك من حمص على

(١) ب: ص ٨٣.
(٢) ب: ص ٨٣.
(٣) ب: ص ٨٣.
(٤) المرجع نفسه.
(٥) المرجع نفسه.
(٦) المرجع نفسه.
(٧) المرجع نفسه.
(٨) المرجع نفسه.
(٩) المرجع نفسه.
(١٠) ب: ص ٨٣-٨٤.

طريق البريد أخذ من جويسة إلى البقاع ثمّ إلى مدينة بعلبك. . .»[١].

وذكر اسمه فقط ابن خرداذبه[٢] في تعداده كورة دمشق وأقاليمها.

وذكره قدامة بن جعفر طريقًا بين حمص ودمشق، قال: «ومن حمص أيضًا إلى دمشق على طريق البقاع: . . .»[٣]، ثمّ راح يذكر القرى على الطريق والمسافة بينها.

كذلك ورد ذكره عند ابن الفقيه، نقلًا عن المدائني، على أنّه من كُوَر دمشق[٤].

أمّا المقدسي فإنّه يذكره على أنّه أحد الرساتيق الستّ لدمشق[٥]، وأحد بُلدان «الصنف الثاني» من إقليم الشام[٦]؛ كما يذكره عند قوله: «وناحية البقاع مدينتها: بعلبك. . .»[٧].

ويذكر ابن جبير كذلك البقاع في معرض وصفه قَبرَي شيث ونوح، قال:

«ومن المشاهد الكريمة التي لم نعاينها ووُصفت لنا قبرا شيث ونوح، عليهما السلام، وهما بالبقاع، وهي على يومين من البلد. وحدّثنا مَن ذَرَعَ قبر شيث فألفى فيه أربعين باعًا[٨]، وفي قبر نوح ثلاثين. وبإزاء قبر نوح قبر ابنة له. وعلى هذه القبور بناء، ولها أوقاف كثيرة، ولها قيّم يلتزمها»[٩].

أمّا ياقوت فقد أفرد له مدخلًا خاصًّا به في معجمه، وممّا جاء فيه: «يُقال له بِقاع كَلْب، قريب من دمشق، وهو أرض واسعة بين بعلبك وحمص ودمشق فيها قرى كثيرة ومياه غزيرة نميرة، وأكثر شرب هذه الضياع من عين تخرج من جبل، يُقال لهذه العين: عين الجرّ، وبالبقاع هذه قبر الياس النبيّ. . .»[١٠].

---

(١) ي: ص ٣٢٥.
(٢) خ: ص ٧٤.
(٣) ق: ص ٣٩.
(٤) ف: ص ١٠٥.
(٥) م: ص ١٣٦.
(٦) م: ص ١٦٠.
(٧) م: ص ١٣٦.
(٨) الباعُ: مسافة ما بين الكفّين إذا بَسَطْتَهما.
(٩) ج: ص ٢٥٣.
(١٠) يا: ج١، ص ٤٧٠.

كما يذكره في مدخل «دمشق» بقوله:

«وأنّ ركوبه [أي نوح] في السفينة كان من عين الجرّ من ناحية البقاع»[1].

وللبقاع عند أبي الفداء ذِكرٌ عابرٌ في قوله:

«... وينبع من عين الجرّ نهر كبير ويجري إلى البقاع...»[2].

أمّا ابن بطّوطة فقد ذكره مرّةً وأسماه «بقاع العزيز» حيث قال: «وقصدنا منها [أي بيروت] زيارة أبي يعقوب يوسف الذي يزعمون أنّه من ملوك المغرب وهو بموضع يُعرف بكرك نوح من بقاع العزيز...»[3].

بيروت

ذكرها أوّلًا اليعقوبي خلال تعداده جند دمشق، فقال: «... وجبيل وصيدا وبيروت وأهل هذه الكُوَر كلّها قوم من الفُرس نقلهم إليها معاوية بن أبي سفيان...»[4].

وذكر ابن خرداذبه اسمها فقط عند تعداده كورة دمشق وأقاليمها[5]، وكذلك في ذكر كورة فلسطين[6].

وفعل قدامة بن جعفر مثله حين ذكر اسمها فقط عند تعداده سواحل جند دمشق[7].

ولم يخرج ابن الفقيه عن المعلومات التي ذُكرت قبله، بل ذكر اسمها فقط عند تعداده السواحل الستّة لدمشق[8].

أمّا ابن حوقل فإنّه يذكر اسمها على خريطة «صورة الشأم»[9]، كما يذكرها في تحديد موقع بعلبكّ فيقول: «... وهي [أي بعلبك] قريبة من مدينة بيروت التي على ساحل بحر الروم...»[10]. وهو كذلك يعطينا بعض المعلومات الجديدة حيث يقول: «... وببيروت هذه كان مقام الأوزاعي وبها من النخيل وقصب السكّر والغلّات المتوافرة وتجارات البحر عليها دارّة واردة

---

(1) يا: ج٢، ص ٤٦٤، دمشق.
(2) بف: ص ٢٣٠.
(3) ب: ص ٦٣.
(4) ي: ص ٣٢٧.
(5) خ: ص ٧٤.
(6) خ: ص ٨٩.
(7) ق: ص ٧٤.
(8) ف: ص ١٠٥.
(9) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(10) ح: ص ١٧٥.

وصادرة وهي مع حصنها حصينة منيعة السور جيّدة الأهل مع منعة فيهم من عدوّهم وصلاح في عامّة أمورهم»[١].

كما ذكر المسافات بينها وبين بعض المدن الأخرى كقوله:

«من دمشق إلى بيروت على بحر الروم مسيرة يومين غربًا»[٢].

وقوله:

«. . . ومنها إلى بعلبك يومان ومنها إلى بيروت [يومان ومن بيروت] إلى أطرابلس يومان ومن بيروت إلى صيداء يومان. . .»[٣].

مع المقدسي تتنوّع المعلومات وإن كانت مقتضبة. فهو يحدِّد موقعها فيقول في ذكر الإقليم الثالث: «. . . وبيروت في حدّه الأدنى الذي يلي الشام»[٤]. كما يذكرها من مُدن القصبة[٥] دمشق[٦].

ثمّ يذكرها حصينةً مع صيدا، فيقول: «وصيدا وبيروت. مدينتان على الساحل حصيتان»[٧].

ويذكر معادن الحديد في جبالها: «وبه [أي إقليم الشام] معادن حديد في جبال بيروت»[٨].

وينتقل لاحقًا إلى ذكر المسافات حيث نقرأ:

«وتأخذ من دمشق إلى طرابلس أو إلى بيروت أو. . . يومين يومين»[٩].

وكذلك: «وتأخذ من بيروت إلى صيدا أو إلى طرابلس مرحلة مرحلة»[١٠]

مع ياقوت، المعلومات عامّة، حيث يعرّفها بقوله:

«مدينة مشهورة على ساحل بحر الشام تُعَدّ من أعمال دمشق، بينها وبين صيداء ثلاثة فراسخ[١١]. . .»[١٢].

---

(١) ح: ص ١٧٦.

(٢) ح: ص ١٨٦.

(٣) ح: ص ١٨٧.

(٤) م: ص ٦٨.

(٥) قصبةُ البلد: مدينته؛ وقيل معظمه. وقصبةُ السَّواد: مدينتها. والقصبة: جوفُ الحصن، يُبنى فيه بناء هو أوسطه. وقصبة البلاد: وَسَطُها. والقصبة القرية وقصبةُ القرية: وسطها.

(٦) م: ص ١٣٦.

(٧) م: ص ١٤٠.

(٨) م: ص ١٥٨.

(٩) م: ص ١٦٣.

(١٠) م: ص ١٦٣.

(١١) الفَرْسَخُ: ثلاثة أميالٍ أو ستّة.

(١٢) يا: ج١، ٥٢٥.

ثمّ يذكرها في قصيدة للوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان[١]، ويذكر أنّه «... قد خرج منها خلق كثير من أهل العلم والرواية»[٢].

أمّا ابن بطوطة فلم يذكرها إلّا مرّةً عند قوله:

«ثمّ سرنا إلى مدينة بيروت، وهي صغيرة حسنة الأسواق، وجامعُها بديع الحُسن، ويُجلب منها إلى ديارِ مصرَ الفواكهُ والحديدُ»[٣].

تِبْنين

ذكرها ابن جبير في نصّ استغرق صفحةً كاملة[٤] من كتاب رحلته، فأخبر عن وعورة الوصول إليها، وأنّها «حصنٌ كبير من حصون الإفرنج... وهو موضع تمكيس القوافل...»[٥] وأنّه باتَ أسفلَ ذلك الحصن وأنّ تمكيس الناس غير مُستقصى «والضريبة فيه دينار وقيراط من الدنانير الصوريّة على الرأس، ولا اعتراض على التجّار فيه لأنّهم يقصدون موضع الملك الملعون، وهو محلّ التعشير، والضريبة فيه قيراط من الدينار، والدينار أربعة وعشرون قيراطًا.

وأكثر المعترضين على هذا المكس المغاربةُ...»[٦].

ويقول في الصفحة عينها: «ورحلنا من تبنين... وطريقنا كلّه على ضياع متّصلة وعمائر منتظمة، سكّانها كلّها مسلمون...»[٧].

ويركّز في مكان آخر على وعورة طريقها، فيقول:

«ويُقصَد بقوافل البغال على تبنين لوعورتها وقصد[٨] طريقُها...»[٩].

أمّا ياقوت فإنّ كلّ ما يورده هو أنّها «بلدة في جبال بني عامر المطلّة على بلد بانياس بين دمشق وصور»[١٠].

تَلُّ السُّلطان

«موضع بينه وبين حلب مرحلة نحو دمشق، وفيه خان ومنزل للقوافل، وهو

---

(١) يا: المرجع نفسه.
(٢) يا: المرجع نفسه.
(٣) ب: ص ٦٢.
(٤) ج: ص ٢٧٤.
(٥) ج: المرجع نفسه.
(٦) ج: المرجع نفسه.
(٧) ج: المرجع نفسه.
(٨) القَصْدُ: الكَسْرُ في أيّ وجهٍ كان.
(٩) ج: ص ٢٨٢.
(١٠) يا: ج٢، ص ١٤.

المعروف بالفُنَيْدَق...»[1].

جُبَّة

«... والجُبَّة أيضًا، قال أبو بكر بن نُقطة: قال لي محمّد بن عبد الواحد المقدسي إنّها قرية من أعمال طرابلس الشام»[2].

جَبَلُ الثّلج

يبدأ قدامة بن جعفر البابَ الرابع في الجبال بقوله:

«وأمّا الإقليم الرابع ففيه أربعة وعشرون جبلًا منها جبل الثلج بدمشق وطوله ثلاثة وثمانون ميلًا...»[3].

أمّا المقدسي فهو يقول في وصف مدينة بانياس:

«لهم نهر شديد البرودة يخرج من تحت جبل الثلج...»[4].

جَبَل عامِلة

لم يرد ذكره إلّا عند أبي الفداء حيث قال:

«ومن الأماكن المشهورة بالشام جبل عاملة وهو ممتدّ من شرقيّ الساحل وجنوبيه حتّى يقرب من صور...»[5].

جُبَيْل

ورد ذكرها أوّلًا عند اليعقوبي في خلال تعداده جند دمشق، حيث قال:

«... وجبيل وصيدا وبيروت، وأهل هذه الكُوَر كلّها قوم من الفُرس نقلهم إليها معاوية بن أبي سفيان...»[6].

وذكر ابن خرداذبه اسمها فقط عند تعداده كورة دمشق وأقاليمها[7].

وفعل قدامة بن جعفر مثله حين ذكر اسمها فقط عند تعداده سواحل

---

(1) يا: ج٢، ص ٤٢.

(2) يا: ج٢، ص ١٠٩.
ونرجّح أنّها حَدَث الجبّة.

(3) ق: ص ٥١.

(4) م: ص ١٤٠.

(5) بف: ص ٢٢٨.

(6) ي: ص ٣٢٧.

(7) خ: ص ٧٤.

جُند الشام[١].

وذكر اسمها كذلك ابن الفقيه، نقلًا عن المدائنيّ، على أنّها من كُوَرِ دمشق[٢].

وجاء اسمها أيضًا على خريطة «صورة الشام» عند ابن حوقل[٣].

وكلّ ما قاله المقدسي: «وجبيل على ساحل دمشق»[٤]!

أمّا ياقوت، فإنّ أهمّ ما يذكره ما يلي:

«... بلد في سواحل دمشق... وهو بلد مشهور في شرقيّ بيروت على ثمانية فراسخ من بيروت من فتوح يزيد بن أبي سفيان... ولم تزل بأيدي الأفرنج إلى أن فتحها صلاح الدين يوسف بن أيّوب فيما فتحه من الساحل في سنة ٥٨٣، ورتّب فيها قومًا من الأكراد لحفظها، فبقيت على ذلك إلى سنة ٥٩٣، فباعها الأكراد الذين كانوا بها وانصرفوا عنها إلى حيث لا يُعلم، فهي إلى الآن بأيدي الأفرنج...»[٥].

جَرْمَق

«... ووادي الجرمق من أعمال صيداء، وهو كثير الأُترج والليمون؛ قال الحافظ أبو القاسم: قُتل في وادي الجرمق عليّ بن الحسين بن محمّد بن أحمد بن جميع الغساني أخو أبي الحسن بعد سنة ٤٥٠»[٦].

جِنْثاءُ

«... صقعٌ بين دمشق وبعلبكّ بالشام»[٧].

جونيه

ذكر اسمها ابن خرداذبه في خلال تعداده كورة دمشق وأقاليمها[٨].

وجاء اسمها على خريطة «صورة الشام» عند ابن حوقل[٩].

(١) ق: ص ٧٤.
(٢) ف: ص ١٠٥.
(٣) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(٤) م: ص ٣٧.
(٥) يا: ج٢، ص ١٠٩، الجُبَيْل.
(٦) يا: ج٢، ص ١٢٩.
(٧) يا: ج٢، ص ١٦٨.
(٨) خ: ص ٧٤.
(٩) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.

وذكرها **ياقوت** بالتاء المربوطة المنقوطة، وقال فيها:

«جُوَيْنَةُ من أعمال طرابلس من ساحل دمشق...»[١]، ثمّ راح يسرد مَن حدّث بها[٢].

الجِيّه

ورد اسمها فقط على خريطة «صورة الشأم عند **ابن حوقل**[٣].

خُرَيبة الغار

قال **ياقوت**: «... وخُرَيْبَةُ الغار: حصن بساحل بحر الشام»[٤].

خِيارَةُ

«قرية قرب طبريّة من جهة عكّا قرب حِطّينَ بها قبر شعيب النبيّ...»[٥].

دويانُ

عرّفها **ياقوت** بقوله:

«قرية بجبل عاملة بالشام قرب صور...»[٦]

ديرُ ميماسَ

قال عنه **ياقوت**: «بين دمشق وحمص على نهر يُقال له ميماس، وإليه نُسب، وهو في موضع نزه، وبه شاهد على زعمهم من حواريّي عيسى...»[٧].

(١) يا: ج٢، ص ١٨٩.

(٢) يا: ج٢، ص ١٨٩-١٩٠.

(٣) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.

(٤) يا: ج٢، ص ٣٦٤، خربية.
وهذا التعريف ليس كافيًا برأينا للجزم بأنّ هذا الحصن في لبنان، مع العلم أنّه في قضاء صور يوجد «مزرعة خربية».

(٥) يا: ج٢، ص ٤٠٩. وهي قرية في قضاء جبّ جنّين.

(٦) يا: ج٢، ص ٤٨٠.
وهذا التعريف غير كاف لتحديد هذه القرية اليوم. كما أنّ اسمها لا ينطبق على قرية لبنانيّة اليوم. فهل تكون «دبّين» مثلًا في قضاء مرجعيون؟

(٧) يا: ج٢، ص ٥٣٨.
برأينا، قد يكون الاسم تسمية قديمة لدير مار مارون، جنوبيّ الهرمل، لأنّه ورد في مادّة **الأُرُنْدُ** عند **ياقوت** ج١ ص ١٦٢: «إسم لنهر أنطاكية، وهو نهر الرَّسْتَن المعروف بالعاصي، يقال له في أوّله الميماس...». ومعلوم اليوم أنّ دير مار مارون هو على نهر العاصي، في أوّله.

سَنيرٌ

«... جبل بين حمص وبعلبك على الطريق وعلى رأسه قلعة سنير، وهو الجبل الذي فيه المناخ يمتدّ مغربًا إلى بعلبك... ويتّصل بلبنان متيامنًا... وسنير الذي ذُكر أنّه بين حمص وبعلبك شعبة منه إلّا أنّه انفرد بهذا الاسم...»[١].

شَقيفُ أرنُونَ

قال عنه **ياقوت**: «... والشقيف كالكهف أُضيف إلى أرنون اسم رجل إمّا روميّ وإمّا أفرنجيّ: وهو قلعة حصينة جدًّا في كهف من الجبل قرب بانياس من أرض دمشق بينها وبين الساحل»[٢].

وذكره **أبو الفداء** حين قال: «ومن الأماكن المشهورة بالشام جبل عاملة وهو ممتدّ شرقيّ الساحل وجنوبيه حتّى يقربُ من صور وعليه الشقيف الذي استرجعه الملك الظاهر بيرس من أيدي الأفرنج...»[٣].

شَقيفُ تِيرُونَ

ذكره **ياقوت** مباشرة بعد «شقيف أرنون» وقال عنه: «... حاله حال الذي قبله في التسمية والإضافة: وهو أيضًا حصنٌ وثيق بالقرب من صور»[٤].

الصَّرَفَنْد

ذكر **قدامة بن جعفر** «حصن الصرفند» في تعداده سواحل جند دمشق[٥].

وورد الاسم فقط «صرفنده» بالهاء المهملة على خريطة «صورة الشأم» عند **ابن حوقل**[٦].

وجاء الاسم عند **ياقوت** بالتاء المنقوطة المربوطة «صَرَفَنْدَةُ» وعرّفه كما يلي:

«قرية من قرى صور من سواحل بحر الشام...»[٧].

---

(١) يا: ج٣، ص ٢٦٩.
(٢) يا: ج٣، ص ٣٥٦.
(٣) بف: ص ٢٢٨.
(٤) يا: ج٣، ص ٣٥٦.
(٥) ق: ص ٧٤.
(٦) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(٧) يا: ج٣، ص ٤٠٢.

وفي خبر أورده ياقوت عن أبي عبدالله الأنصاريّ الصرفنديّ، قال:
«كتب عنه أبو الحسين الرازي بدمشق وقال: كان من أهل صرفندة، حصن بين صور وصيداء على الساحل...»[١].

صور

ورد ذكر صور أوّلًا عند **اليعقوبيّ** حيث قال:
«... ولجند الأردنّ من الكور صور وهي مدينة السواحل وبها دار الصناعة ومنها مخرج مراكب السلطان لغزو الروم وهي حصينة جليلة وأهلها أخلاط من الناس...»[٢].

وذكر **ابن خرداذبه** «كورة صور» عند تعداده لكورة الأردنّ[٣] كما ذكر الاسم فقط في ذكره كورة فلسطين[٤].

وذكرها **قدامة بن جعفر** بقوله:
«نرجع إلى الطريق العادلة من طبريّة إلى صور: من طبريّة إلى صور سبع سكك[٥]»[٦]. كما يعطينا تفصيلًا آخر حين يقول:
«وسواحل جند الأردنّ صور وعكا وبصور صناعة المراكب»[٧].

وذكرها **ابن الفقيه** من السواحل الستّة لدمشق[٨]، كما ذكر «كورة صور» مِن كُوَر الأردنّ[٩]. وجاء عنده كذلك:
«ثمّ قال أبو حمران... ولنا المدن العجيبة والكور الشريفة مثل طرسوس والمَصّيصة... وحلب وصور وصيدا وطبريّة...»[١٠].

كذلك ورد اسمها على خريطة «صورة الشأم» عند **ابن حوقل**[١١].
وجاء عنده أيضًا: «ومدينة صور من أحصن الحصون التي على شطّ البحر عامرة خصبة ويُقال إنّه أقدم بلد بالساحل وأنّ عامّة حكماء اليونانيّة منها»[١٢]

---

(١) يا: المرجع نفسه.
(٢) ي: ص ٣٢٧.
(٣) خ: ص ٧٥.
(٤) خ: ص ٨٩.
(٥) السِّكَّةُ: الطريق المُستوي، وبه سُمِّيت سِكَكُ البَريد.
(٦) ق: ص ٤٧.
(٧) ق: ص ٧٤.
(٨) ف: ص ١٠٥.
(٩) ف: ص ١١٦.
(١٠) ف: ص ١٢٣.
(١١) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(١٢) ح: ص ١٧٤.

ثمّ يذكر لنا المسافة بين طبريّة وصور مرّتين، مرّةً في قوله:

«ومن طبريّة إلى صور التي على البحر غربًا مرحلة...»[١]؛ وأخرى في قوله: «وقصبة الأردنّ طبريّةُ ومنها إلى صور يوم...»[٢].

من جهة أخرى، ذكرها المقدسي من مُدن قصبة طبريّة[٣]، وقال في موضع آخر: «وقد كان [أي ابن طيلون] رأى صور ومنعتها واستدارة الحائط على مينائها، فأحبّ أن يتّخذ لعكّا مثل ذلك البناء»[٤]. ثمّ أورد معلومات متنوّعة كقوله:

«صور: مدينة حصينة على البحر... تدخل فيه المراكب كلّ ليلة ثم تُجَرّ السلسلة... ولهم ماء يدخل في قناة معلّقة، وهي مدينة جليلة نفيسة بها صنائع ولهم خصائص»[٥].

وقوله: «... ومن صور السكّر والخرز والزجاج المخروط والمعمولات»[٦].

وذكره «قفيز صور»[٧] عند ذكره المكاييل. والطريف أنّنا نجد معلومةً طبّية فريدةً من نوعها في قوله «وماء صور يَحصر»[٨].

كما يقول في مواضع أخرى:

«وبإزاء صور تقع جزيرة قبرص»[٩]، «وميناء صور وعكّا من العجائب»[١٠]، «وجبل صدّيقا بين صور وقَدَس وبانياس وصيدا...»[١١].

وهو كذلك يشبّه بها الحصون كما في قوله في إقليم الرحاب:

«ومن العجائب الباب وهو حصن على ما ذكرنا من صور وعكّا بسلسلة...»[١٢].

---

(١) ح: ص ١٨٦.
(٢) ح: ص ١٨٦-١٨٧.
(٣) م: ص ١٣٦.
(٤) م: ص ١٤٢.
(٥) م: ص ١٤٢.
(٦) م: ص ١٥٤-١٥٥.
(٧) م: ص ١٥٦.
(٨) م: ص ١٥٨. والمقصود أنّه يحصر خروج البول من الجسم.
(٩) م: ص ١٥٩.
(١٠) م: ص ١٦٠.
(١١) م: ص ١٦٢.
(١٢) م: ص ٢٩٢.

أمّا ابن جبير الذي زارها وأقام فيها، فإنّه أفرد لها صفحتين وصفها فيهما فقال:

«مدينة يُضرَب بها المثل في الحصانة، لا تُلْقي لطالبها بيد طاعة ولا استكانة، قد أعدّها الإفرنج مَفْزَعًا لحادثة زمانهم، وجعلوها مَثابَة لأمانهم، هي أنظف من عكة سككًا وشوارع، وأهلها ألين في الكفر طبائع، وأجْرَى إلى برّ غرباء المسلمين شمائل ومنازع، فخلائقهم أسْجَحُ[1]، ومنازلهم أوسع وأفسح، وأحوال المسلمين بها أهون وأسكن، وعكة أكبر وأطغى وأكفر.

وأمّا حصانتها ومناعتها فأعجب ما يُحدَّث به، وذلك أنّها راجعة إلى بابين: أحدهما في البر، والآخر في البحر، وهو يحيط بها إلا من جهة واحدة، فالذي في البرّ يُفْضَى إليه بعد ولوج ثلاثة أبواب أو أربعة، كلّها في ستائر[2] مشيدة محيطة بالباب، وأمّا الذي في البحر فهو مدخل بين برجين مشيدين إلى ميناء ليس في البلاد البحريّة أعجب وضعًا منها، يحيط بها سور المدينة من ثلاثة جوانب ويحدق بها من الجانب الآخر جدار معقود بالجصّ. فالسفن تدخل تحت السور وترسو فيها، وتعترض بين البرجين المذكورين سلسلة عظيمة تمنع عند اعتراضها الداخل والخارج، فلا مجال للمراكب إلّا عند إزالتها. وعلى ذلك الباب حُرّاس وأمناء، لا يدخل الداخل ولا يخرج الخارج إلّا على أعينهم، فشأن هذه الميناء شأن عجيب في حسن الوضع، ولعكة مثلها في الوضع والصفة لكنّها لا تحمل السفن الكبار حملَ تلك وإنّما ترسو خارجها والمراكب الصغار تدخل إليها، فالصوريّة أكمل وأجمل وأحفل.

فكان مقامنا بها أحد عشر يومًا، دخلناها يوم الخميس وخرجنا منها يوم الأحد الثاني والعشرين لجمادى المذكورة، وهو آخر يوم من شتنبر، وذلك أنّ المركب الذي كنّا أملنا الركوب فيه استصغرناه فلم نَرَ الركوب فيه»[3].

ووصف كذلك عرسًا شاهده فيها، فروى ما يلي:

«ومن مشاهد زَخارف الدنيا المحدَّث بها زفاف عَرُوس شاهدناه بصُور في

---

(١) أسجح: ألطف.
(٢) ستائر: حيطان.
(٣) ج: ص ٢٧٧-٢٧٨.

أحد الأيّام عند مينائها، وقد احتفل لذلك جميع النصارى رجالًا ونساء، واصطفّوا سِماطَيْن عند باب العَروس المُهْدَاة، والبوقات تضرب والمزامير وجميع الآلات اللهْويّة، حتّى خرجت تتهادى بين رجلين يمسكانها من يمين وشمال، كأنّهما من ذوي أرحامها، وهي في أبهى زيّ، وأفخر لباس، تسحب أذيال الحرير المذهّب سحبًا على الهيئة المعهودة من لباسهم، وعلى رأسها عصابة ذهب قد حُفّت بشبكة ذهب منسوجة، وعلى لَبّتها مثل ذلك منتظم، وهي رافلة في حَلْيها وحُلَلها، تمشي فترًا في فِتْر مشيَ الحمامة أو سير الغمامة، نعوذ بالله من فتنة المناظر، وأمامها جِلّة رجالها من النصارى في أنخر ملابسهم البهيّة، تُسْحَب أذيالها خلفهم، ووراءها أكفاؤها ونظراؤها من النصرانيّات يتهادَيْن في أنفس الملابس ويَرْفُلن في أرفل الحلى، والآلاتُ اللهويّة قد تقدّمتهم، والمسلمون وسائر النصارى من النظّار قد عادوا في طريقهم سماطين يتطلّعون فيهم ولا يُنْكِرُون عليهم ذلك، فساروا بها حتّى أدخلوها دارَ بعلها، وأقاموا يومهم ذلك في وليمة. فأدّانا الاتّفاق إلى رؤية هذا المنظر الزخْرُفيّ المستعاذ بالله من الفتنة فيه»[1].

ويُخبرنا في موضع آخر إقامته في صور فيقول:

«وكانت راحتنا مدّة مقامنا بصور بمسجد بقي بأيدي المسلمين. ولهم فيها مساجد أُخر. فأعلمَنا به أحد أشياخ أهل صور من المسلمين أنّها أُخذت منهم سنة ثماني عشرة وخمس مئة...»[2].

وخبرٌ آخر فيه:

«... صَحِبَنا في طريقنا إلى عكّة من دمشق رجل مغربي... فكفر وتنصّر مدّة مقامنا بصور»[3].

وغالبًا ما يجمع بين صور وعكّة؛ فقد قال في وصفهما:

«وهاتان المدينتان، عكّة وصور، لا بساتين حولهما، وإنّما هما في بسيط من الأرض متّصل بسيف البحر، والفواكه تجلب إليهما من بساتينهما التي بالقرب منهما، ولهما عِمالة متّسعة، والجبال التي تقرب منهما معمورة بالضياع، ومنها

---

(١) ج: ص ٢٧٨-٢٧٩.
(٢) ج: ص ٢٧٩.
(٣) ج: ص ٢٨١.

تُجبى الثمرات إليهما. وهما في غرّ البلاد. . . . ولصور عند بابها البرّيّ عين معيّنة يُنحدر إليها على أدراج. والآبار والجباب بها كثيرة لا تخلو دار منها. . .»[1].

وأخيرًا، قال عند ذكر مدينة ثرمة في جزيرة صقلية:

«وأبصرنا للنصارى في هذه الطريق كنائس معدّة لمرضى النصارى، ولهم في مدنهم مثل ذلك على صفة مارستانات المسلمين، وأبصرنا لهم بعكّة وصور مثل ذلك»[2].

أمّا **ياقوت**، فقد ورد عنده ذكر صور في أماكن مختلفة رغم إفراده لها مدخلًا خاصًّا بها. فهو يذكر «كورة صور» عند تعداده كُوَر الأردنّ[3] كما قال في الموضع ذاته:

«. . . ولم تزل الصناعة[4] من الأردنّ بعكّا إلى أن نقلها هشام بن عبد الملك إلى صور، وبقيت على ذلك إلى صدر مديد من أيّام بني العباس، حتّى اختلف باختلاف المتغلبين على الثغور الشامية. . .»[5].

أمّا ما أورده تحت المدخل «صور» فأهمّه ما يلي:

«. . . مدينة مشهورة سكنها خلق من الزهاد والعلماء، وكان من أهلها جماعة من الأئمّة، كانت من ثغور المسلمين، وهي مشرفة على بحر الشام داخلة في البحر مثل الكفّ على الساعد يحيط بها البحر من جميع جوانبها إلّا الرابع الذي منه شروع بابها، وهي حصينة جدًّا ركينة لا سبيل إليها إلّا بالخذلان. . . وهي معدودة من أعمال الأردن. . . وقد نسب إليها طائفة من العلماء. . .»[6].

ثمّ ترد عنده مرّة أخرى في مادّة «غَزّة» حيث يقول:

«غزّة كانت امرأة صور الذي بنى صورَ مدينة الساحل قريبة من البحر. . .»[7].

إنّ المعلومات التي أوردها **أبو الفداء** ضئيلة بالنسبة إلى ما ذكره ابن جبير وياقوت، وغيرهما. فهو يذكرها مرّة بقوله:

---

(1) ج: ٣٨٣.
(2) ج: ص ٣٠٣.
(3) يا: ج١، ص ١٤٨، الأردنّ.
(4) أي صناعة السُّفن.
(5) يا: ج١، ص ١٤٨، الأردنّ.
(6) يا: ج٣، ص ٤٣٣.
(7) يا: ج٤، ص ٢٠٢، غزّة.

«ومن الأماكن المشهورة بالشام جبل عاملة وهو ممتدّ من شرقيّ الساحل وجنوبيه حتّى يقرب من صور...»[1]

ومرّةً أخرى بقوله:

«... ومن طبريّة إلى صور على البحر غربًا يومٌ...»[2].

أمّا ابن بطّوطة الذي زارها، فقد جاءت معلوماته أقلّ غزارة وتنوّعًا ممّا شهدنا مع ابن جبير. فهو يذكرها بقوله:

«ثمّ سافرتُ منها[3] إلى مدينة صور، وهي خراب وبخارجها قريةٌ معمورةٌ، وأكثرُ أهلها أرفاضٌ، ولقد نزلتُ بها مرّةً على بعض المياه أريدُ الوُضُوء، فأتى بعضُ أهل تلك القرية ليتوضّأ فبدأ بغسل رجليه ثمّ غسل وجهه، ولم يتمضمضْ ولا استنشقَ، ثمّ مسحَ بعضَ رأسه، فأخذتُ عليه في فعله، فقال لي: إنّ البناء إنّما يكون ابتداؤه من الأساس.

ومدينةُ صور هي التي يُضرَبُ بها المثل في الحصانة والمَنَعة لأنّ البحرَ مُحيط بها من ثلاث جهاتها، ولها بابان أحدهما للبرّ، والثاني للبحر، ولبابها الذي يُشرِعُ للبرّ أربعة فصلاتٍ كلّها في ستائرَ مُحيطة بالباب، وأمّا الباب الذي للبحر فهو بين بُرجين عظيمين.

وبناؤها ليس في بلاد الدنيا أعجبُ ولا أغربُ شأنًا منه لأنّ البحر مُحيطٌ بها من ثلاث جهاتها، وعلى الجهة الرابعة سورٌ، تدخل السفنُ تحت السور وترسو هنالك. وكان فيما تقدّم بين البرجين سلسلةُ حديدٍ معترضةٌ لا سبيل إلى الداخل هنالك ولا إلى الخارج إلا بعد حطّها، وكان عليها الحرّاسُ والأُمناء، فلا يدخلُ داخلٌ ولا يخرجُ خارجٌ إلّا على علم منهم.

وكان لعكّة أيضًا ميناء مثلها، ولكنّها لم تكن تحمل إلّا السفن الصغار»[4].

ويذكرها أخيرًا في قوله:

«ثمّ سرنا [من جزيرة مَصيرة في عمان] يومًا وليلة فوصلنا إلى مرسى قرية كبيرة على ساحل البحر تُعرف بصور...»[5].

---

(١) بف: ص ٢٢٨.

(٢) بف: ص ٢٣٦.

(٣) أي من عكّة.

(٤) ب: ص ٦١-٦٢.

(٥) ب: ص ٢٦٩.

ذكرها اليعقوبي بقوله: «... ولبنان صيدا وبها قوم من قريش ومن اليمن...»[1].

وفي ذِكر جند دمشق قال: «... وجبيل وصيدا وبيروت وأهل هذه الكور كلّها قوم من الفرس نقلهم إليها معاوية بن أبي سفيان...»[2].

وذكرها ابن خرداذبه مرّتين، مرّةً عند تعداده كورة دمشق وأقاليمها، حيث قال «... وكورة صيدا،...»[3]؛ ومرّةً في ذكر كورة فلسطين حيث ذكر اسمها[4].

وذكر قدامة بن جعفر اسمها فقط عند تعداده سواحل جند دمشق[5].

كما ذكرها ابن الفقيه من السواحل الستّة لدمشق[6]. وجاء عنده كذلك: «ثمّ قال أبو حمران... ولنا المدن العجيبة والكور الشريفة مثل طرسوس والمصّيصة وملطية... وحلب وصور وصيدا...»[7].

وورد اسمها على خريطة «صورة الشأم» عند ابن حوقل[8]؛ كما ذكر ابن حوقل أنّ المسافة «... من بيروت إلى صيداء يومان...»[9].

والمعلومات حولها عند المقدسي منوّعة ولكن غير كافية. فهو يذكر في مكانٍ أن «ولا أوحش من لسان صيدا»[10]! ويذكرها في مكان آخر من مُدن القصبة دمشق[11]. وفي آخر يذكر مع بيروت فيقول: «وصيدا وبيروت. مدينتان على الساحل حصيتان»[12]. كما يقول في تحديد موقع جبل صدّيقا: «وجبل صِدّيقا بين صور وقَدَس وبانياس وصيدا...»[13]. وفي تحديد المسافات يقول: «وتأخذ من دمشق إلى طرابلس أو إلى بيروت أو إلى صيدا أو إلى بانياس أو إلى الحوران أو إلى البثنيّة يومين يومين»[14].

---

(1) ي: ص ٣٢٧.
(2) ي: ص ٣٢٧.
(3) خ: ص ٧٤.
(4) خ: ص ٨٩.
(5) ق: ٧٤.
(6) ف: ص ١٠٥.
(7) ف: ص ١٢٢-١٢٣.
(8) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(9) ح: ص ١٨٧.
(10) م: ص ٤٢.
(11) م: ص ١٣٦.
(12) م: ص ١٤٠.
(13) م: ص ١٦٢.
(14) م: ص ١٦٣.

وفي الصفحة عينها يقول: «وتأخذ من بيروت إلى صيدا أو إلى طرابلس مرحلة مرحلة»[1].

أمّا أهمّ المعلومات التي يوردها ياقوت فهي:

«بالفتح ثمّ السكون، والدال المهملة، والمد، وأهله يقصرونه... هي مدينة على ساحل بحر الشام من أعمال دمشق شرقي صور بينهما ستة فراسخ، قالوا: سمّيت بصيدون بن صدقاء بن كنعان بن حام بن نوح...»[2].

وقال:

«... ومرّ أبو الحسن علي بن محمّد بن الساعاتي بنواحي صيداء وهي بيد الأفرنج فرأى مروجًا كثيرة نباتها النرجس، واتّفق أنّه هرب بعض الأسارى من صيداء فأرسلت الخيل وراءه فردّته...»[3].

ثمّ يذكر اشتقاق اسمها من الصّيد ويذكر النسبة إليها[4]

كما يقول:

«ومن أسمائها إربل بلفظ إربل الموصل...»[5].

وكذلك:

«والصيداء بساحل الشام تعرف بصيداء الصور...»[6].

أمّا أبو الفداء فإنّه لا يذكرها إلّا في قوله:

«وعين الجرّ المذكورة في ترجمة صيدا...»[7].

ويذكر ابن بطّوطة سفره من صور إلى صيدا، فيقول:

«ثمّ سافرت منها إلى مدينة صيدا، وهي على ساحل البحر حسنة كثيرة الفواكه يُحمل منها التين والزبيب والزيت إلى بلاد مصر، ونزلت عند قاضيها كمال الدين الأشموني المصريّ وهو حسن الأخلاق كريم النفس. ثمّ سافرت منها إلى مدينة طبريّة»[8].

---

(1) م: ص ١٦٣.
(2) يا: ج٣، ص ٤٣٧.
(3) يا: المرجع نفسه.
(4) يا: المرجع نفسه.
(5) يا: المرجع نفسه.
(6) يا: ج٣، ص ٤٣٨.
(7) بف: ص ٢٣٠.
(8) ب: ص ٦٢.

طرابلس

ذكرها **اليعقوبي** بقوله:

«... ومدينة أطرابلس وأهلها قوم من الفرس كان معاوية بن أبي سفيان نقلهم إليها ولهم مينا عجيب يحتمل ألف مركب»[1].

وذكر **ابن خرداذبه** «كورة طرابلس» في تعداده كورة دمشق وأقاليمها[2]. كما ورد اسمها في ذكر كورة فلسطين حيث قال: «... ثمّ إلى جَبَلة ثمّ إلى أطرابلس الشاميّة، ثمّ إلى بيروت ثمّ إلى صيدا ثمّ إلى صور...»[3].

وذكرها **قدامة بن جعفر** عند تعداده سواحل جند دمشق لينسب مدينة عرقة إليها[4].

كما ذكرها **ابن الفقيه** «... وأطرابلس...» من السواحل الستّة لدمشق[5].

وقد ورد اسمها على خريطة «صورة الشام» عند **ابن حوقل**[6]. وذُكرت في موضع آخر عنده حيث قال:

«والباقي من الشام في أيدي المسلمين وحكمهم فيه نافذ وأمرهم فيه ماضٍ فهو ما كان على ساحل بحر الروم [من] حدّ أطرابلس وأنفه إلى نواحي يافا وعسقلان...»[7].

وذكرها **المقدسي** بقوله: «أطرابلس مدينة على ساحل دمشق»[8]. وذكرها كذلك من مدن القصبة دمشق[9]. كما يذكر في موضع آخر جلالها، فيقول:

«وصيدا وبيروت. مدينتان على الساحل حصينتان. وكذلك طرابلس إلّا أنّها أجلّ»[10].

ويقول في موضع آخر: «وتأخذ من دمشق إلى طرابلس أو إلى بيروت أو

---

(١) ي: ص ٣٢٧.
(٢) خ: ص ٧٤.
(٣) خ: ص ٨٩.
(٤) ق: ص ٧٤.
(٥) ف: ص ١٠٥.
(٦) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(٧) ح: ص ١٨٨.
(٨) م: ص ٣٥.
(٩) م: ص ١٣٦.
(١٠) م: ص ١٤٠.

إلى صيدا أو إلى بانياس... يومين يومين»[1].

وكذلك: «وتأخذ من بيروت إلى صيدا أو إلى طرابلس مرحلة مرحلة»[2].

ولم يذكرها ابن جبير إلّا مرّةً وحيدة حيث ذكر اسمها فقط ليقول: «القُومِس... صاحِب طرابلس وطبريّة»[3].

أمّا ياقوت فقد قال: «أطرابلس: مدينة مشهورة على ساحل بحر الشام بين اللاذقيّة وعكا؛ وزعم بعضهم أنّها بغير همزٍ...»[4]. وقال: «... وقد خرج من أطرابلس هذه خلق من أهل العلم»[5].

وجاء عنده أنّ أنطرطوس «... من أعمال طرابلس مطلّة على البحر...»[6].

ولم يذكرها أبو الفداء بسوى قوله:

«... من دمشق إلى أطرابلس على بحر الروم يومان غربًا...»[7].

لُكنّ ابن بطّوطة يذكرها ويذكر أخبارًا متنوّعة عنها، كقوله:

«ثمّ وصلتُ إلى مدينة طرابُلُسَ، وهي إحدى قواعد الشام وبلدانها الضّخام، تخترقها الأنهارُ وتحفّها البساتينُ والأشجارُ، ويكنُفُها البحر بمرافقه العميمة والبرّ بخيراته المقيمة. ولها الأسواق العجيبة، والمسارح الخصيبة، والبحرِ على ميلين منها، وهي حديثة البناء.

وأمّا طرابلس القديمة فكانت على ضفّة البحر، وتملّكها الرّوم زمانًا، فلمّا استرجعها الملك الظاهر خربت، واتّخذت هذه الحديثة. وبهذهِ المدينة نحو أربعين من أمراء الأتراك، وأميرُها طيلان الحاجب المعروف بملك الأمراء، ومسكنه منه بالدار المعروفة بدار السعادة، ومن عوائده أن يركب في كلّ يوم اثنين وخميس، ويركب معه الأمراء والعساكر، ويخرج إلى ظاهر المدينة، فإذا عاد إليها وقاربَ الوُصُول إلى منزله، ترجّل الأمراء ونزلوا عن دوابّهم، ومشوا بين يديه حتّى يدخلَ منزلَه، وينصرفون. وتضربُ الطبلخانة عند دار كلّ أمير منهم بعد صلاة المغرب من

---

(1) م: ص ١٦٣.
(2) م: ص ١٦٣.
(3) ج: ص ٢٨٢.
(4) يا: ج١، ص ٢١٦.
(5) يا: المرجع نفسه.
(6) يا: ج١، ص ٢٧٠، أنطرطوس.
(7) بف: ص ٢٣٦.

كلّ يوم، وتُوقد المشاعل.

وممَّن كان بها من الأعلام كاتب السر بهاء الدين بن غانم أحد الفضلاء الحسباء، معروف بالسخاء والكرم، وأخوه حسام الدين هو شيخ القدس الشريف، وقد ذكرناه، وأخوهما علاء الدين كاتب السر بدمشق.

ومنهم وكيل بيت المال قُوام الدين بن مَكين من أكابر الرجال، ومنهم قاضي قضاتها شمس الدين بن النقيب من أعلام علماء الشام.

وبهذه المدينة حمّاماتٌ حسان منها: حمّام القاضي القرمي، وحمّام سَنْدَمُرَ. وكان سندمورُ أميرَ هذه المدينة؛ ويذكر عنه أخبار كثيرة في الشدّة على أهل الجنايات منها: أنّ امرأة شكت إليه أنّ أحد مماليكه الخواصّ تعدّى عليها في لبن كانت تبيعه فشربه، ولم تكن لها بيّنةٌ، فأمرَ به فوُسِّطَ، فخرجَ اللّبنُ من مصرانه. وقد اتّفق مثلُ هذه الحكاية للعتريس أحد أمراء الملك النّاصر أيّامَ إمارته على عَيذاب؛ واتّفقَ مثلها للملك كبكَ سلطان تركستان.

ثمّ سافرتُ من طرابلس إلى حصن الأكراد...»[١].

وفي ذكر حكاية المهدي الكاذب قال: «وطُيِّرت الحمامُ إلى طرابلس، فأتى أمير الأمراء بعساكره»[٢].

وكذلك في ذكر حكاية ابن المؤيّد الهجّاء يقول:

«كان باللاذقية رجلٌ يُعرفُ بابن المؤيّد هَجّاءً لا يَسلَمُ أحَدٌ من لسانه مُتّهمٌ في دينه مُستَخفّ، يتكلّمُ بالقبائح من الإلحاد، فعرضت له حاجة عند طيلان ملك الأمراء، فلم يَقضها له، فقصَدَ مصرَ وتَقَوّلَ عليه أمورًا شنيعة، وعاد إلى اللاذقيّة، فكتبَ طيلان إلى القاضي جلال الدين أن يتحَيَّلَ في قتله بوجه شرعيّ، فدعاه القاضي إلى منزله وباحثَه، واستَخْرَجَ كامن إلحاده، فتكلّمَ بعظائم أيسرُها يوجبُ القتلَ، وقد أعَدّ القاضي الشهودَ خَلْفَ الحجاب، فكتبوا عَقدًا بمقاله، وثُبّتَ عندَ القاضي، وسُجن وأُعلم ملك الأمراء بقضيّته، ثمّ أُخرجَ من السجن وخُنقَ على بابه.

ثمّ لم يلبث ملك الأمراء طيلان أن عُزِلَ عن طرابلس ووليَها الحاجّ قرطيةُ،

---

(١) ب: ص ٦٤-٦٥.

(٢) ب: ص ٨٠.

من كبار الأمراء وممّن تقدّمت له فيها الولاية وبينه وبين طيلان عداوة فجعل يتبع سقطاته وقام لديه إخوة ابن المؤيّد شاكين القاضي جلال الدين، فأمرّ به وبالشهود الذين شهدوا على ابن المؤيّد فأُحضروا، وأمرّ بخنقهم، وأُخرجوا إلى ظاهر المدينة حيثُ يُخنَقُ الناس، وأُجلسَ كلّ واحدٍ منهم تحتَ مُختَنَقه، ونُزِعَتْ عمائمُهم»[١].

وقال في موضع آخر: «فوصلنا إلى مدينة غزّة، ثمّ إلى مدينة الخليل... ثمّ إلى مدينة عكّا، ثمّ إلى مدينة طرابلس...»[٢].

عدلون

ذكرها قدامة بن جعفر في خلال تعداده سواحل جند دمشق حيث قال: «وسواحل جند دمشق عرقة طرابلس وجبيل وبيروت وصيدا وحصن الصرفند وعدلون...»[٣].

عَذْنون

ورد اسمها في خريطة «صورة الشأم» عند ابن حوقل[٤].

وعرّفها ياقوت بقوله: «... مدينة من أعمال صيداء من ساحل دمشق»[٥].

عَرَجَموس - عَرَجموش

ذكرها المقدسي من مدن ناحية البقاع[٦].

وذكرها أبو الفداء على الطريق بين بيروت وبعلبكّ مرورًا بممرّ مغيثة، وهي تبعد ٢٤ ميلًا عن بيروت[٧].

وقال عنها ياقوت: «... قرية في بقاع بَعلبكّ يزعمون أنّ فيها قبرَ حَبْلَة بنت نوح...»[٨].

وتساءل دُوسّو Dussaud عن هذه المدينة وقال إنّه لربّما حلّت زحلة

---

(١) ب: ص ٨١.
(٢) ب: ص ٢٨٣.
(٣) ق: ص ٧٤.
(٤) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(٥) يا: ج٤، ص ٩٢.
(٦) م: ص ١٣٦.
(٧) بف: ص ٢٦.
(٨) يا: ج٤، ص ٩٩.

مكانها مع فارق جغرافيّ بسيط في الموقع[1]

عِرْقَة

ورد ذكرها عند **اليعقوبي** حيث قال:

«ولجند دمشق من الكور على الساحل كورة عِرقة ولها مدينة قديمة فيها قوم من الفرس نقلة وبها قوم من ربيعة من بني حنيفة»[2].

وذكرها **قدامة بن جعفر** من سواحل جند دمشق، فقال:

«وسواحل جند دمشق عِرْقة طرابلس وجبيل وبيروت وصيدا...»[3].

وذكرها **ابن الفقيه** من السواحل الستة لدمشق ولكنّه ذكرها بفتح العين فيها «عَرقة»[4].

ووردت عند **ياقوت** ضمن مادّة أنطرطوس حيث قال:

«... من أعمال طرابلس مطلّة على البحر في شرقي عِرقة...»[5].

وأفرد لها مدخلًا خاصًّا بها كذلك، قال فيه:

«بلدة في شرقي طرابلس بينهما أربعة فراسخ، وهي آخر عمل دمشق، وهي في سفح جبل، بينها وبين البحر نحو ميل، وعلى جبلها قلعة لها؛ وقال أبو بكر الهمذاني: عرقة بلد من العواصم بين رَفَنِيّة وطرابلس...»[6].

عين الجَرّ

ذكرها **قدامة بن جعفر** على الطريق من بعلبك إلى طبريّة، قال:

«ومَن أخذ من بعلبك إلى طبرية على طريق الدارج فمن بعلبك إلى عين الجرّ عشرون ميلًا ومن عين الجرّ إلى القرعون وهو منزل في بطن الوادي خمسة عشر...»[7].

وذكرها **ياقوت** في موادّ مختلفة؛ فقال في المدخل «البقاع» وعند ذِكر القرى الكثيرة فيه: «... وأكثر شرب هذه الضياع من عين تخرج من جبل، يُقال

---

(1) Dussaud: ص ٤١٢.
(2) ي: ص ٣٢٧.
(3) ق: ص ٧٤.
(4) ف: ص ١٠٥.
(5) يا: ج١، ص ٢٧٠، أنطرطوس.
(6) يا: ج٤، ص ١٠٩.
(7) ق: ص ٣٩.

لهذه العين: عين الجرّ...»[1].

وجاء في مادّة «الجرّ»:

«عين الجرّ: جبل بالشام من ناحية بعلبك»[2].

وجاء ضمن مادّة «دمشق» في خبر عن نوح:

«... وأنّ ركوبه في السفينة كان من عين الجرّ من ناحية البقاع»[3].

وحين أفرد لها مدخلًا خاصًّا بها، قال:

«موضع معروف بالبقاع بين بعلبك ودمشق، يقولون إنّ نوحًا، عليه السلام، منه ركب في السفينة»[4].

أمّا أبو الفداء فقد قال فيها:

«وعين الجرّ المذكورة في ترجمة صيدا بها آثار عظيمة من الصخور وهي عن بعلبك من جهة الجنوب على مرحلة قويّة وبالقرب من عين الجرّ ضيعة تُعرف بالمجدل وهي على الطريق الآخذ من بعلبك على وادي التيم وينبع من عين الجرّ نهر كبير ويجري إلى البقاع والعين معروفة والجرّ بفتح الجيم وتشديد الراء المهملة...»[5].

العُيون

جاء عند **قدامة بن جعفر**: «... ومن قرعون إلى قرية يُقال لها العيون تمضي إلى كفرليلى عشرون ميلًا...»[6].

الفَرْزَلُ

قال **ياقوت**: «من قرى بقاع بعلبكّ كبيرة نزهة في لحف جبلها الغربيّ فيها الزبيب الجَوْزاني ويعمل بها المَلَبَّنُ المسمّى بجِلْدِ الفَرَس وهو من خصائصها، وبها قوم يُعرفون ببني رجاء وهم رؤساؤها معروفون بالكرم وإقراء الضيوف والتجمّل الظاهر في الملبس والمأكل والمشرب والمَرْكَب»[7].

---

(1) يا: ج١، ص ٤٧٠، البقاع.

(2) يا: ج٢، ص ١٢٤، الجرّ.

(3) يا: ج٢، ص ٤٦٤، دمشق.

(4) يا: ج٤، ص ١٧٧.

(5) يف: ص ٢٣٠.

(6) ق: ص ٣٩. وجاء في الهوامش تعليقًا على الاسم ما نصّه «لعلّها مرجعيون».

(7) يا: ج٤، ص ٢٤٩.

القرعون

ورد عند قدامة بن جعفر في ذكرَ الطريق من بعلبكّ إلى طبريّة:

«... فمن بعلبك إلى عين الجرّ عشرون ميلًا ومن عين الجرّ إلى القرعون وهو منزل في بطن الوادي خمسة عشر ومن قرعون إلى قرية يُقال لها العيون تمضي إلى كفرليلى عشرون ميلًا...»[١].

قَلْعَةُ أبي الحَسَن

عرّفها ياقوت بقوله:

«قلعة عظيمة ساحليّة قرب صيداء بالشام...»[٢].

القلمون

ورد ذكرها في خريطة «صورة الشأم» عند ابن حوقل[٣].

كامِد

يذكر اسمها المقدسي من مدن ناحية البقاع[٤].

كَرَكُ

ذكرها ياقوت فقال:

«... قرية في أصل جبل لبنان...

أمّا الكَرْكِيُّ، بفتح الكاف وسكون الراء، فهو أحمد بن طارق بن سِنان أبو الرضا الكركي، قال لي أبو طاهر إسماعيل بن الأنماطي الحافظ بدمشق: هو منسوب إلى قرية في أصل جبل لبنان يُقال لها الكَرْك، بسكون الراء، وليس هو من القلعة التي يُقال لها الكَرَك، بفتح الراء...»[٥].

كَرَك نوح

قال ياقوت في مادّة «كَرَكُ»، بفتح الراء:

---

(١) ق: ص ٣٩.

(٢) يا: ج٤، ص ٣٨٩.

(٣) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.

(٤) م: ص ١٣٦.

(٥) يا: ج٤، ص ٤٥٢.

«... والكَرَك أيضًا قرية كبيرة قرب بعلبكّ بها قبر يَزعم أهل تلك النواحي أنّه قبر نوح، عليه السلام...»[1].

وأخبر ابنُ بطّوطة عن ذهابه من بيروت إليها، فقال:

«وقصدْنا منها[2] زيارة أبي يعقوب يوسف الذي يزعمون أنّه من ملوك المغرب وهو بموضع يُعرف بكرك نوح من بقاع العزيز...»[3].

كسروان

جاء في الحاشية عند أبي الفداء ما يلي:

«... ويتّصل بهم[4] إلى جهةٍ وادي يعرفُ بوادي التيم جبل الدرزيّة ويعرفُ بجبل كسروان قال والكسروان أيضًا على شرعتهم[5]...»[6].

كفرليلى[7]

ذكرها قدامة بن جعفر في قوله:

«... ومن قرعون إلى قرية يُقال لها العيون تمضي إلى كفرليلى عشرون ميلًا ومن كفرليلى إلى طبرية خمسة عشر ميلًا وفي هذا الطريق جبّ يوسف عليه السلام»[8].

الكَلْبُ

جاء ذكر هذا النهر مرّتين عند ياقوت، مرّةً تحت المدخل «الكلب» وأخرى في المدخل «نهر الكلب». وقد جاء في كلٍّ من المدخلين ما يلي:

«هو نهر الكلب بين بيروت وصيداء من بلاد العواصم بالشام»[9].

«بين بيروت وصيداء من سواحل عواصم الشام»[10].

---

(1) يا: ج٤، ص ٤٥٣، كَرَكُ.

(2) أي من بيروت.

(3) ب: ص ٩٣.

(4) الحديث عن قوم من الإباحيّة في جبل الخيط.

(5) أي على شرعة الإباحيّة.

(6) بف: ص ٢٢٩.

(7) جاء في هوامش المعلّق على كتاب قدامة بن جعفر «لعلّها كفركلا».

(8) ق: ص ٣٩.

(9) يا: ج٤، ص ٤٧٥، الكلب.

(10) يا: ج٥، ص ٣٢٣. ويلفت انتباهنا في التعريفين عدم الدقّة في تحديد موقع النهر.

لُبْنان

ذكره اليعقوبيّ أوّلًا في قوله:

«... ولبنان صيدا وبها قوم من قريش ومن اليمن»[(١)].

وذكره ابن خرداذبه عند ذكره أقاليم حمص بقوله «وإقليم لبنان...»[(٢)]. وقال أيضًا: «... ومن جبل لبنان كان مبتدأ سفينته[(٣)]»[(٤)].

كما ذكر «إقليم لبنان» في تعداده كورة دمشق وأقاليمها[(٥)].

أمّا قدامة بن جعفر فإنّه لم يأتِ على ذكر لبنان إطلاقًا!

وجاء عند ابن الفقيه: «وبدمشق لبنان وهو الجبل الذي يكون عليه العُبّاد والأبدال وعليه من كلّ الثمر والفواكه وفيه عيون كثيرة عذبة وهو متّصل ببلاد الروم»[(٦)].

وجاء عنده في موضع آخر: «قالوا ومن عجائبنا تفّاح لبنان وفيه أعجوبة وذلك أنّه يُحمل التفّاح من لبنان وهو تفّاح جبل عذي[(٧)] لا طعم له ولا رائحة فإذا توسّط نهر البليخ فاحت رائحته»[(٨)].

كما ورد عنده، وعلى لسان أبي حمران قول هذا الأخير: «...وجبل لبنان من جبالنا...»[(٩)]. وجاء عنده أخيرًا: «... إنّ هذا الجبل جبل العَرْج الذي بين المدينة ومكّة يمضي إلى الشام ويتّصل بلبنان من حمص ويَسير من دمشق...»[(١٠)].

وورد الاسم عند ابن حوقل في «صورة الشأم»[(١١)].

ثمّ جاء في إيضاح ما يوجد في صورة الشأم من رسوم ما يلي:

---

(١) ي: ص ٣٢٧.

(٢) خ: ص ٧٣.

(٣) أي سفينة نوح.

(٤) خ: ص ٧٣.

(٥) خ: ص ٧٤.

(٦) ف: ص ١١٢.

(٧) جاء في معجم لسان العرب مادّة «ع ذ ى» ما يلي: «العِذْيُ: ... وليس العِذْي اَسمًا لموضع ولكن العِذْي من الزروع والنخيل ما لا يُسقى إلّا بماء السماء، وكذلك عذيُ الكلإ والنبات ما بَعُدَ من الريف وأنبَتَهُ ماءُ السماء».

(٨) ف: ص ١١٧.

(٩) ف: ص ١٢٣.

(١٠) ف: ص ٢٩٥.

(١١) ح: ص ١٦٥.

«وكُتب عند الجبل فيما يُسامِت بانياس جبل لبنان وتقابله في البرّ مدينة دمشق»[1].

وجاء عنده كذلك: «فيُسمّى اللكام إلى أن يجاوز اللاذقيّة ثمّ يُسمّى جبل بهراء وتنوخ إلى حمص ثمّ يسمّى جبل لبنان ثمّ يمتدّ إلى الشام»[2].

كما جاء في موضع آخر:

«... ولا يزال هذا الجبل يستمرّ... إلى أن وصلتُه إلى بيت المقدس من جبل لبنان»[3].

أمّا **المقدسي** فقد قال: «وصحبتُ عبّادَ جبلِ لبنان»[4]. ويذكر في موضع آخر اتّصال جبل عاملة به[5]. ويذكره مع الجبال الفاضلة فيقول:

«وتقع الجبال الفاضلة مثل جبل زيتا وصدّيقا ولبنان واللكام في الصفّ الثاني»[6].

ويقول كذلك: «وأمّا جبل لبنان فهو متّصل بهذا الجبل[7] كثير الأشجار والثمار المباحة، وفيه عيون ضعيفة يتعبّد عندها أقوام قد بنوا لأنفسهم بيوتًا من القشّ، يأكلون من تلك المباحات، ويرتفقون بما يحملون منها إلى المدن من القصب الفارسيّ والمرسين وغير ذلك وقد قلّوا به»[8].

كما يُشبِّه بعضَ الجبال بلبنان فيقول: «وأجبالٌ عامرة على نعت لبنان»[9]. ويقول في معرض ذكره إقليم الرحاب: «والخبز بدانق لبنان»[10].

وقد جاء ابن جبير على ذكر لبنان في مواضع مختلفة فنقرأ عنده:

«ووراءها[11] جبل لبنان وهو سامي الارتفاع، ممتدّ الطول، يتّصل من البحر إلى البحر، وفي صفحته حصون للملاحدة الإسماعيليّة...»[12].

كما نقرأ في الصفحة عينها: «وجبل لبنان المذكور هو حدّ بين بلاد المسلمين والإفرنج، لأنّ وراءه أنطاكية واللاذقيّة وسواهما من بلادهم... وفي

---

(1) ح: ص ١٦٦.
(2) ح: ص ١٦٨.
(3) ح: ص ١٦٩-١٧٠.
(4) م: ص ٥٠.
(5) م: ص ١٤١.
(6) م: ص ١٦٠.
(7) أي جبل صدّيقا.
(8) م: ص ١٦٢.
(9) م: ص ٢٧٤.
(10) م: ص ٢٨٧.
(11) أي بلاد المعرّة.
(12) ج: ص ٢٢٩.

صفح الجبل المذكور حصن يُعرف بحصن الأكراد...»[1].

وفي ذكره عجيبَ أمْرِ المشارقة في دمشق نقرأ: «... وكلّ مَن وفقه الله بهذه الجهات من الغرباء للانفراد يلتزم إن أحبَّ ضيعةً من الضياع... ومتى سئم المقام خرج إلى ضيعة أخرى أو يصعد إلى جبل لبنان أو إلى جبل الجُوديّ فيلقى بها المُريدين المنقطعين إلى الله، عزّ وجلّ، فيقيم معهم ما شاء وينصرف إلى حيث شاء»[2].

ثمّ يذكر إحسان نصارى جبل لبنان إلى المسلمين فيقول:

«ومن العجب أنّ النصارى المجاورين لجبل لبنان إذا رأوا به بعض المنقطعين من المسلمين جلبوا لهم القوت وأحسنوا إليهم، ويقولون: هٰؤلاء ممّن انقطع إلى الله عزّ وجلّ فتجب مشاركتهم»[3].

كما يتابع بقوله: «وهذا الجبل من أخصب جبال الدنيا، فيه أنواع الفواكه، وفيه المياه المطّردة والظلال الوارفة، وقلّما يخلو من التبتيل والزهادة»[4].

وقد ورد ذكر لبنان عند ياقوت في موضعين قبل أن يُفرد له مدخلاً خاصًّا به. فقد جاء عند في مادّة «دمشق»:

«... ومنشأ خشب السفينة[5] من جبل لبنان»[6].

واستعمل اسم لبنان قياسًا لِلَفْظِ اسمِ جبلٍ آخر هو سُمْنان فقال:

«سُمْنان بِوَزنِ لُبْنان جبلٌ»[7].

وقال في مادّة لبنان: «... وهو اسم جبل... منصرف، كذا قال الأزهري؛ ولبنان: جبل مُطِلّ على حمص يجيء من العرج الذي بين مكّة والمدينة حتّى يتّصل بالشام، فما كان بفلسطين فهو جبل الحَمَل، وما كان بالأردنّ فهو جبل الجليل، وبدمشق سنير، وبحلب وحماة وحمص لبنان، ويتّصل بأنطاكية والمصّيصة فيُسمّى هناك اللكّام ثمّ يمتدّ إلى ملطية وسميساط وقاليقلا إلى بحر الخزَر فيُسمّى هناك القَبْق، وقيل: إنّ في هذا الجبل سبعين لسانًا لا يعرف كلّ قوم لسان الآخرين

---

(1) ج: ص ٢٢٩.
(2) ج: ص ٢٥٩.
(3) ج: ص ٢٥٩.
(4) ج: ص ٢٦٠.
(5) أي سفينة نوح.
(6) يا: ج٢، ص ٤٦٤، دمشق.
(7) يا: ج٣، ص ٢٥١، سُمنان.

إلّا بترجمان. . . وفيه من جميع الفواكه والزرع من غير أن يزرعها أحد، وفيه يكون الأبدال من الصالحين. . .»[١].

كما ذكره أبو الفداء حيث نقرأ في بعض الحواشي: «جبل لبنان والثلج فيه كثير وهو معروف بالصالحين والجبال الثلجة مشبكة به إلى جهة حمص وبينه وبين البحر جبل الخيط. . .»[٢]

ونقرأ عنده كذلك: «ومن الأماكن المشهورة بالشام العواصم. . . وإقليم لبنان. . .»[٣].

أمّا ابن بطوطة فقد جاء على ذكر جبل لبنان إذ قال:

«وسافرتُ منه[٤] إلى جبل لبنان، وهو من أخصب جبال الدنيا فيه أصناف الفواكه وعيون الماء والظلال الوافرة، ولا يخلو من المنقطعين إلى الله تعالى والزهاد والصالحين، وهو شهير بذلك. ورأيت به جماعةً من الصالحين قد انقطعوا إلى الله تعالى ممّن لم يشتهر اسمه»[٥].

ويذكر كذلك حكاية الصالحين اللبنانيّين وحمار الوحش، فيقول[٦]:

«أخبرني بعض الصّالحين الذين لقيتُهم به قال: كنّا بهذا الجبل مع جماعة من الفقراء أيّام البرد الشديد، فأوقدنا نارًا عظيمة، وأحدقنا بها. فقال بعض الحاضرين: يصلحُ لهذه النّار ما يُشوى فيها، فقال أحد الفقراء ممّن تزدريه الأعين ولا يعبأ به: إنّي كنتُ عند صلاة العصر بمتعبّد إبراهيم بن أدهم، فرأيتُ بمقرُبة منه حمارَ وَحْشٍ قد أحدَقَ الثلجُ به من كلّ جانب، وأظنّه لا يَقدرُ على الحراك، فلو ذهبتم إليه لقدرتُم عليه، وشوَيتم لحمه في هذه النّار.

قال: فقمنا إليه خمسة رجال فلقيناه كما وُصِفَ لنا فقبضناه وأتينا به أصحابنا وذبحناه وشوّينا لحمَه في تلك النّار، وطلبنا الفقيرَ الذي نبّه عليه، فلم نجده ولا وقعنا له على أثر، فطال عجبنا منه».

---

(١) يا: ج٥، ص ١١.
(٢) بف: ص ٢٢٩.
(٣) بف: ص ٢٣٣.
(٤) أي الجبل الأقرع.
(٥) ب: ص ٨٢.
(٦) ب: ص ٨٢-٨٣.

كما يقول لاحقًا: «ثمّ وصلنا من جبل لبنان إلى مدينة بعلبكّ...»[١].

اللّبوه

ورد اسمها على خريطة «صورة الشأم» عند ابن حوقل[٢].

الماحوز

ورد الاسم على خريطة «صورة الشام» عند ابن حوقل بين اسمَي جونيه وجبيل[٣].

المَجدل

ذكرها أبو الفداء بقوله:

«وبالقرب من عين الجرّ ضيعة تُعرف بالمجدل وهي على الطريق الآخذ من بعلبك على وادي التيم...»[٤].

مَرْجُ عُيونٍ

ذكرها ياقوت بقوله «بسواحل الشام»[٥] ولم يذكر أيّ شيء آخر حولها على الإطلاق!

مَشْغَرى

عرّفها ياقوت بقوله: «قرية من قرى دمشق من ناحية البقاع...»[٦].

وعند ذكره أحد الذين يُنسَبون إليها قال: «... أصله من بيت لَهيا تعلّم بها ثمّ انتقل إلى مشغرى قرية على سفح جبل لبنان فصار بها إمامَهم

---

(١) ب: ص ٨٣.

(٢) ح: ص ١٦٦.

(٣) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
عبثًا حاولنا الوصول إلى تحديد دلالة هذا الاسم.

(٤) بف: ص ٢٣٠.

(٥) يا: ج٥، ص ١٠١.

(٦) يا: ج٥، ص ١٣٤.

وخطيبهم...»[1].

المُنَيْطِرَة

قال عنها **ياقوت**: «حصن بالشام قريب من طرابلس»[2].

الناعمة

ورد اسمها على خريطة «صورة الشأم» عند **ابن حوقل**[3].

نَحْلَةُ

قال عنها **ياقوت**: «قرية بينها وبين بعلبكّ ثلاثة أميال؛ إيّاها عنى أبو الطيّب فيما أحسب بقوله:

ما مُقامي بدار نحلة إلّا · كمقام المسيح بين اليهود»[4].

هُونين

ذكرها كلٌّ من **ابن جبير وياقوت**. فقد جاء عند الأوّل: «واجتزنا في طريقنا بين هونين وتبنين بوادٍ ملتفّ الشجر...»[5].

وجاء عند الثاني: «بلد في جبال عاملة مُطِلّ على نواحي مصر»[6].

وادي التيم

يذكره **أبو الفداء** في معرض حديثه عن قوم من الإباحيّة في جبل الخيط فيقول: «... ويتّصل بهم إلى جهة وادي يعرف بوادي التيم جبل الدرزيّة ويعرف بجبل كسروان»[7].

---

(١) يا: المرجع نفسه.
(٢) يا: ج٥، ص ٢١٧.
(٣) ح: ص ١٦٥، ١٦٧.
(٤) يا: ج٥، ص ٢٧٥.
(٥) ج: ص ٢٧٤.
(٦) يا: ج٥، ص ٤٢٠.
(٧) بف: ص ٢٢٩.

كما ذكره في قوله: «... وبالقرب من عين الجرّ ضيعة تعرف بالمجدل وهي على الطريق الآخذ من بعلبك على وادي التيم...»[1].

وذكره ياقوت عند تعريفه «يبوس» بقوله عن هذا الأخير: «اسم جبل بالشام بوادي التيم من دمشق»[2].

وَجْه الحَجَر

قال ياقوت «عقبة قرب جبيل على ساحل بحر الشام»[3].

يَبُوسُ

قال ياقوت: «اسم جبل بالشام بوادي التيم من دمشق»[4]

يَعاث

ذكرها قدامة بن جعفر فقال: «... ومن جوسية إلى إيعاث عشرون ميلاً ومن إيعاث إلى بعلبك ثلاثة أميال...»[5].

وذكرها المقدسي في قوله: «وتأخذ من حمص إلى جوسية مرحلة ثمّ إلى يعاث مرحلة ثمّ إلى بعلبك نصف مرحلة...»[6].

يُونانُ

قال ياقوت «... ويونان أيضًا: من قرى بعلبك»[7].

---

(1) بف: ص ٢٣٠.
(2) يا: ج٥، ص ٤٢٨، يبوس.
(3) يا: ج٥، ص ٣٦٣.
(4) يا: ج٥، ص ٤٢٨.
(5) ق: ص ٣٩.
(6) م: ص ١٦٣.
(7) يا: ج٥، ص ٤٥٣. ولعلّها يونين.

خلاصة

بعد استعراض أسماء المدن والقرى اللبنانيّة، والمعلومات الواردة حولها عند الجغرافيّين العرب موضوع هذه الدراسة، يتبيّن لنا أنّ خلاصة البحث تنحصر في ثلاثة استنتاجات:

أوّلًا: لم يُعطِ الجغرافيّون العرب الأهمّيّة الكافية للمواقع السكنيّة في لبنان عمومًا وفي الجبل خصوصًا، لا بل لم يهتمّوا بها قياسًا على ما نجده لديهم حول مُدنٍ أخرى في بلدانٍ أخرى.

ثانيًا: لم يلتفتوا إلى المواضيع الاجتماعيّة الحياتيّة ما عدا بعض الإشارات القليلة المُبعثَرة التي لا تشفي غليل الباحث في الحضارة اللبنانيّة في تلك المدّة.

ثالثًا: لم يكونوا دقيقين في إعطاء تحديد المواقع الجغرافيّ. واللافت للانتباه أنّنا نصادف عدم الدقّة هذه عند ياقوت وغيره من المؤلّفين ممّا يؤكّد لنا أنّ معظم مَن كتب هذه المعلومات الجغرافيّة حول المدن والقرى اللبنانيّة خاصّة، إنّما كتب نقلًا عن مصادر أخرى، قراءةً أو سماعًا، دون أن يكون قد زار المناطق اللبنانيّة أو تجوّل فيها.

أمّا أسباب هذا التقصير فهي:

أوّلًا: صعوبة المسالك في المناطق الجبليّة في لبنان؛ ولنا أكثر من شاهِد على ذلك.

فإنّ ابن جبير يقول: «وأجتزنا في طريقنا بين هونين وتبنين بوادٍ مُلتفّ الشجر، وأكثر شجره الرَّند، بعيدِ العمق كأنّه الخندق السحيق المَهْوى تلتقي حافتاه وتتعلّق بالسماء أعلاه، يُعرَف بالإسْطِيل[1] لو وَلَجَتْهُ العساكر لغابت فيه، ولا منجى

---

(١) قرأها دُوسُّو Dussaud: الإسْتَبْل. راجع حاشية الصفحة ٢٣ من كتاب دوسّو الوارد ذكره في لائحة المراجع.

ولا مجال لسالكه عن يد الطالب فيه؛ المهبط إليه والمطلع عنه عقبتان كَؤودان، فعجبنا مِن أمر ذٰلك المكان. فأجَزْناه ومشينا عنه يسيرًا وأنتهينا إلى حصن كبير من حصون الإفرنج يُعرَف بتبنين»[١].

والشاهد الثاني هو نصّ لصالح بن يحيى حيث يقول:

«وطلع أسَنْدَمُر نايب طرابلس إلى جبل كسروان من أصعب مَسالِكه وأجتمعتْ عليهم العساكر وأحتوت على جبالهم ووطئت أرضًا لم تكن أهلها يظنّون أنّ أحدًا يطالها...»[٢].

فإذا كانت الحال على هٰذا الشكل أيّام صالح بن يحيى (ت ≃ ١٤٤٦ م.) فكيف بها متّي أو ثلاثمئة أو أربعمئة سنةٍ من قَبل؟

ثانيًا: شكّل لبنان، بالنسبة إلى الوافدين عليه، تجّارًا وحجّاجًا، نقطة عبور نحو الشرق. فالتجّار القاصدون مُدنَ الشرق كانوا يسلكون طريق الساحل لسهولتها؛ والحجّاج كذلك سلكوا طريق الساحل نحو بيت المَقْدِس في فلسطين ومن هناك توجّهوا إلى مكّة.

ثالثًا: يمكن التساؤل عن وجود أسباب سياسيّة عسكريّة قد تتمثّل في حركة المدّ والجزر بين الجيوش العربيّة وغير العربيّة ـ الصليبيّة خاصّة ـ التي كانت تتناوب السيطرة في تلك الحقبة على لبنان، والتي جعلت الذين وفدوا إلى لبنان لا يأمنون التجوُّل في كلّ مناطقه. فهذا أبن حوقل يقول:

«ولا وَجه لِذِكر أرتفاع ما خرج عن أيدي أهل الشأم والباقي من الشأم في أيدي المسلمين وحُكمهم فيه نافِذ وأمرُهم فيه ماضٍ فهو ما كان على ساحل بحر الروم [من] حدّ أطرابلس وأنفّه إلى نواحي يافا وعسقلان [لأنّ اللاذقيّة وما نزل عنها وحاذاها تحت جزيتهم ومقاطعتهم]، وما عدا ذٰلك فللروم وقبضتهم وحوزتهم، قد أستولت عليهم أسيافهم والحُكم فيه إليهم...»[٣].

---

(١) ج: ص ٢٧٤.

(٢) صالح بن يحيى؛ تاريخ بيروت، تحقيق كمال الصليبيّ وفرنسيس هورس وغيرهما، بيروت، ١٩٦٩، ص ٢٨.

(٣) ح: ص ١٨٨.

كما يقول المقدسيّ بكلّ صراحة: «وقد أعرَضنا عن ذكر طرسوس وأعمالها لأنّها بيَد الروم»[1]. وهذا، برأينا، وإن وَرَد في الحديث عن طرسوس، إلّا أنّه قد ينطبق على بقيّة الأماكن والمناطق.

(١) م: ص ١٣٤.

مصادر البحث ومراجعه

١ - المصادر

- إبن بطّوطة، محمّد بن عبدالله: **رحلة ابن بطّوطة**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥.
- إبن جبير، محمّد بن أحمد: **رحلة ابن جبير**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤.
- إبن حوقل، أبو القاسم النصّيبيّ: **كتاب صورة الأرض**، تحقيق كرامرز، الجزء الأوّل، ليدن، ١٩٣٨.
- إبن خرداذبه، عبيدالله بن أحمد: **المسالك والممالك**، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨.
- إبن الفقيه، أبو بكر أحمد الهمذانيّ: **مختصر كتاب البلدان**، تحقيق ونشر دي خويه، ليدن، ١٨٨٥.
- إبن منظور، محمّد بن مكرّم: **لسان العرب**، طبعة دار المعارف بمصر.
- إبن يحيى، صالح: **تاريخ بيروت**، تحقيق كمال الصليبيّ وفرنسيس هورس وغيرهما، بيروت، ١٩٦٩.
- أبو الفداء، إسماعيل بن علي: **تقويم البلدان**، طبعة رينو ودو سلاين، الجزء الأوّل، باريس، ١٨٤٠.
- قدامة بن جعفر: **نبذ من كتاب الخراج وصنعة الكتابة**، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨.
- المقدّسي، شمس الدين: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٨٧.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله: **معجم البلدان**، ٥ أجزاء، دار صادر ودار بيروت، بيروت، ١٩٨٤.
- اليعقوبيّ، أحمد بن واضح: **البلدان**، تحقيق ونشر دي خويه، ليدن، ١٨٩١.

٢ - المراجع:

- فريحة، أنيس: معجم أسماء المدن والقرى اللبنانية، مكتبة لبنان، طبعة ثانية منقّحة، بيروت، ١٩٧٢.

Dussaud, René: *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, éd. Geuthner, Paris, 1927.

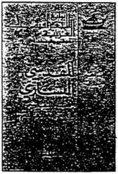
صدر عن دار المشرق











رسالة من القسّ خِدر الموصليّ إلى البطريرك
مار إيليّا النسطوريّ

الأب بطرس حدّاد*

القسّ خِذر ابن المقدسيّ هرمز من آل البنّا[١] الموصليّ (١٦٧٩-١٧٥١) كاهن اهتمّ بالتأليف[٢] وتعليم الأولاد، وأدار مدرسة في محلّة مار أشعيا بالموصل احتضنت عددًا حسنًا من الصبيان، ولشهرة مديرها وفد إليها الطلاّب من كركوك وبغداد، وأودع بطريركُ النساطرة نفسُه أبناء إخوته فيها، وأحدُ هؤلاء الأولاد هو «المنذور» أي المختار العتيد للكرسيّ البطريركيّ[٣].

مال إلى الإيمان الكاثوليكيّ على إثر مطالعته تاريخ الكنيسة للكردينال بارُونيوس[٤]، وقيل لتردّده على الآباء الكبّوشيّين في الموصل[٥]. واتّخذ قراره النهائيّ بعد التقائه الأب أندراوس إسكندر

(*) أمين سرّ بطريركيّة الكلدان في بغداد. باحث في الشؤون التاريخيّة. من مؤلّفاته: أخواتكم راهبات الكلدان، ومار إيليّا الحيريّ.

(١) ورد لقب أسرته في مخطوط باريس عربيّ رقم ١٢٩ و١٦٢ (فهرس ترويو).

(٢) المشرق ٤ (١٩٠١) ٨٥٢ و٧ (١٩٠٤) ١٠٩٦.

(3) J.M. Vosté, o.p., «Qas Kheder de Mossoul», *Orientalia Christiana Periodica*, X (1944), p. 45-90.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٨.

(٥) الأب لوسي شيخو اليسوعيّ: «رحلة القسّ خِذر الكلدانيّ»، المشرق ١٣ (١٩١٠) ٥٨١ وما بعدها.

الماروني القبرصيّ الذي جاء إلى ما بين النهرين من أجل جمع المخطوطات لمكتبة الفاتيكان(٦). فقامت القيامة ضدّه حتّى اضطرّ إلى الهرب من الموصل وقرّر الالتجاء إلى روما، فرحل إليها ووصلها سنة ١٧٢٥، فقبله الكرسيّ الرسوليّ بحنان وأنزله في مدرسة كنسيّة عند بونتي سِيسْتُو حيث تفرّغ للمطالعة والاستنساخ والتأليف، فترك إرثًا ثمينًا من المخطوطات؛ ورقد بالربّ سنة ١٧٥١ م.

ورغم ابتعاده عن أرضه، فإنّه كان مهتمًّا بأبناء كنيسته، ورغم نبذه المعتقد النسطوريّ، لكنّه كان يرى في شخص البطريرك أبا الطائفة الذي يجسّد وجودها وديمومتها، وأنّه سليل الآباء البطاركة، على عكس البطاركة الكلدان اليوسفيّين المقامين في دياربكر (آمد)(٧)؛ وكان يحزّ في نفسه أن يكون البطريرك الجالسُ في دير الربّان هُرمز، وهو الخليفة الشرعيّ - في نظره - للآباء البطاركة، بعيدًا عن الكرسيّ الرومانيّ المقدّس، فيحاول من خلال هذه الرسالة - ولعلّه حاول في غيرها من قبلها - أن يجذب البطريرك - وهو تلميذه سابقًا - إلى الاقرار بالإيمان الكاثوليكيّ، وتوطيد البطريركيّة في شخصه بالقضاء على كرسيّ قوجانس وكرسيّ دياربكر. ونراه يعده بأمور هي بعيدة كلّ البعد عن غاية الاتّحاد الأصيلة، يعده: بالمال، وهيبة البيت البطريركيّ، وديمومة الكرامة البطريركيّة في هذه الأسرة: «ليتمتّع بها إخوتك من بعدك كما تمتّعت بها أنت وأعمامك من قبلك»! إنّ القسّ خِذْر بالتأكيد يكتب هذه الرسالة من تلقاء نفسه وليس بتوجيه من مجمع انتشار الإيمان أو من أيّة جهة كنسيّة أخرى.

---

(٦) المرجع نفسه، ص ٥٨٢ وأيضًا:

I.A.L. Assemani, *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum*, Romae 1775, p. 240.

(7) E. Tisserant, «L'Eglise Chaldéenne», *Diction. de théol. cathol.*, XI, col. 238 ss.

والترجمة العربيّة لهذا المقال للقسّ سليمان صائغ: **خلاصة تاريخيّة للكنيسة الكلدانيّة**، الموصل ١٩٣٩، ص ١٢٤ وما بعدها.

المخطوط

وُجدت هذه الرسالة في خزانة بطريركيّة الكلدان ببغداد، مكتوبة على ورقتين منفصلتين (٢٢×١٦ سم) النصّ بالكلدانيّة في ورقة (وجه وظهر) وملحق بالعربيّة على الورقة الثانية (وجه فقط) يتبعه «حساب تواريخ» بالكلدانيّة، وفي هذا الحساب تظهر سنة ٢٠٥٧ يونانيّة (١٧٤٦م) أي أنّه تاريخ متأخّر عن تاريخ الرسالة. فهل الرسالة أصليّة وبخطّ المؤلّف، أم هي نسخة؟ لا أجزم، لكنّي أميل إلى الظنّ أنّها أصليّة وأنّ «حساب التواريخ» متأخّر.

إطّلع الأب فوستي الدومنيكيّ على هذه الرسالة عند القسّ إيليّا هومو الألقوشيّ (ت ١٩٣٢) لدى زيارته العراق (١٩٢٦-١٩٢٧) فطلب نسخة منها وعمد إلى نشرها مع ترجمتها[٨]، وهناك اختلافات طفيفة بينها وبين النصّ الذي بأيدينا، تكاد لا تذكر، ترجع بالأحرى إلى سهو الناسخ. ومن المحتمل أنّ الأب الباحث رأى نسختنا نفسها، لأنّنا نعلم أنّ البطريركيّة اقتنت بعض مخلّفات القسّ هومو المذكور.

وقد رأينا أن ننشرها بعد تعريبها، لفائدة الباحثين في تاريخ العلاقات بين كنيسة المشرق النسطوريّة وكنيسة روما، هذه العلاقة التي استمرّت وتكلّلت بانتماء آخر سليل للأسرة الأبويّة المسيطرة على البطريركيّة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة المقدّسة وهو مار يوحنّا هرمز (ت ١٨٣٨) والذ تخلّفه بطاركةٌ عن طريق الانتخاب الشرعيّ إلى يومنا هذا.

ترجمة الرسالة

[١ وجه] «.. وللمجمع المقدّس[٩]، باللغة السريانيّة، وأنا أترجمها إلى العربيّة، والباتري[١٠] يعقوب[١١] يترجمها إلى الإيطاليّة. ولكن

(8) «Kas Kheder Maqdassi à Elie XII, Patriarche Nestorien d'Alqoš», *Le Muséon*, t.L (1937) p. 353-365.

(٩) يريد مجمع انتشار الإيمان المقدّس. وأوّل الرسالة ساقط.

(١٠) أي الأب، كلمة إيطاليّة الأصل (Padre).

(١١) يقترح الأب فوستي اسم يعقوب دي لوكّا الذي كان حارس الأراضي المقدّسة (١٧٢٢-١٧٢٨) ولفترة شهر ونيّف سنة ١٧٤٤، ثمّ استقال وعاد إلى إيطاليا.

مختومة بختمك، وتكتب بها الشهر والسنة التي حدّدتها بها، وهي السنة المسيحيّة[١٢]؛ وتكتب اسم البابا المالك حاليًّا، وهو البابا إقليمس ١٢ كورسينا[١٣]؛ وتأمره ـ أي الأب يعقوب ـ أن يرافقني أمام البابا وأمام كرادلة المجمع المقدّس كلّهم؛ فنعرض رسائلك ونأخذ منهم أجوبتها، وتكون مختومة بختم البابا، فأترجمها لك إلى السريانيّة، والأب يعقوب يرسلها حالًا إلى حلب إلى رئيس الباتريّة وهم يبعثونها إليك. وإن كان لك اعتراض خاصّ بخصوص ما قلته لك فاكتب لي سرًّا، وأنا أشرح ذلك عوضك أمام البابا.

وأمّا إن قبلتَ الكلام الذي قلتُه أمام سيادتك كما يفعل التلميذ أمام معلّمه الذي يحبّه، فإنّك ستجد راحة كبيرة، وتطيعك كلّ أبرشيّتك، وتجتمع ـ حولك ـ كالفراخ تحت جناحي الدجاجة[١٤]. ويؤخذ اسم البطريركيّة من دياربكر ويكون لك، وأنت تصنع عليها مطرانًا كالزمن السابق، ولن يبقى مَن يُلْحِق بك أذى، وتكون محبوبًا جدًّا لدى البابا؛ وكلّ ما تريده يفعل لك؛ والمال الذي يرسله إلى مار يوسف[١٥] يحرم منه ويمنح لك. ولا يدعى مار يوسف بعدئذ بطريركًا بل مطرانًا تحت أمرك. وهكذا قليلًا فقليلًا يحدث ـ الأمر نفسه ـ مع أساقفة مار شمعون[١٦] الشلوخي[١٧] فيطيعونك. وسترسل أسقفًا إلى الهند[١٨] بواسطة روما وتحت رعاية المجمع المقدّس؛ وفي كلّ سنة تأتيك من الملبار أموال طائلة. فيعلو بيتك ويتقوّى، وتستمرّ البطريركيّة إلى أولاد أخيك جيلًا بعد

---

(١٢) كان النساطرة يستعملون السنة اليونانيّة في كتاباتهم.

(١٣) الأصحّ كُوربيني، واقليميس الثاني عشر (١٧٣٠-١٧٤١).

(١٤) متّى ٢٣: ٣٧.

(١٥) يوسف الثالث (١٧١٣-١٧٥٧).

(١٦) شمعون الرابع عشر (١٧٠٠-١٧٤٠) ومقرّه قوجانس.

(١٧) نسبة إلى كرخ سلوخ وهي كركوك، ولعلّ قوله بالشين (شلوخايا) من باب التهكّم والتحقير.

(١٨) كانت في الملبار بالهند جماعة كبيرة من المؤمنين الذين تعتبرهم كنيسة المشرق جزءًا منها.

جيل إلى الأبد. أمّا إن لم تقبل هذا الكلام الذي كتبته لك فستندم جدًّا، وستأسّف عليّ بعد موتي إذ كنتُ عونًا لك في روما وذامًّا لمار يوسف، فإذا كان يقول للباتريّة أن يدعموه أمام البابا لسحب البطريركيّة من جديد من يديك، فأنا اتّهمته أمامهم وقلت لهم: أتساعدون رجلًا شرّيرًا وسيّئًا مثل يوسف هذا ابن مسيح[١٩] الذي يخرّب بلادنا[٢٠]؟ هذه وحدها تكفيك لكي تتيقّن الحبَّ العظيم الذي أكنّه لأبويّتك.

أنت اليوم في مقتبل أيّامك، وعنفوان حياتك وجمال عمرك[٢١]، وأطلب من الله أن يطيل أيّامك إلى مئة سنة وأن تحيا حياة هادئة سعيدة آمين.

وأشكر الله الذي أحبّك أكثر من إخوتك، إذ كنتَ أصغرهم عمرًا اختارك من رحم أمّك[٢٢]، كما اختار الملك داوُد أصغر إخوته[٢٣] للدرجة العظيمة السامية التي لا تعلوها درجة. وأنا أعتقد [ظهر الورقة] وأعترف حقيقة بأنّ الله اختارك لخدمته من بطن أمّك [ممزّق] لم يتخبك من أبناء قطيعكم، بل من أبناء بيتكم الكريم. فكما أنّ الله وقّر وعظّم بيتكم، فعليك أن تفعل كذلك؛ أي أنّ البطريركيّة التي وصلتك من خلال هذا البيت، عليك واجب إبقاء هذه الكرامة في هذا البيت ليتمتّع بها أبناء إخوتك من بعدك كما تمتّعت بها أنت وأعمامك من قبلك.

فلا تكن مقاومًا لإيمان البابا، بل عليك أن تطيعه كما يطيعك أبناء قطيعك. فالبابا لا يريد أن تتبلبل طقوسكم وعاداتكم، وأن يصير طقسكم كطقس روما: لا! لا! بل أن تكونوا متّحدين معه بالمحبّة والإيمان فقط؛ وكمّلوا طقسكم كما كنتم تفعلون من قبل، وليبطل من وسطكم السجس والنزاع.

---

(١٩) لقبه المعروف «مروكي»، انظر: تيسران، المقال المذكور: ٢٤٢.

(٢٠) إتهام رخيص، فالرجل قاسى الأمرّين من أجل الإيمان، المرجع نفسه؛ بطرس نصري: ذخيرة الأذهان، ٢: ٣٠٧.

(٢١) أسيم في ٢٥/١٢/١٧٢٢ وعمره ٢٢ سنة، فهو عند كتابة الرسالة ابن ٣٤ عامًا.

(٢٢) أشعيا ٤٩: ١؛ إرميا ١: ٥؛ غلا ١: ١٥.

(٢٣) ١ ملوك ١٦: ١١

وبكلمة واحدة أقول لك: إذا أوفد البابا مبعوثين وكتبًا مطبوعة باللغة السريانيّة الكلدانيّة بحسب إيمان كنيسة روما إلى كلّ أساقفتكم، حتّى يصلوا إلى شمعون الشلوخيّ، ويشرحون لهم الإيمان بشهادات مقتبسة من كتبكم، فيخضعون كلّهم للبابا، وتبقى أنت وحدك، فماذا تفعل عند ذاك؟ وهذا الكلام الذي أقوله لك، لن يستغرق أكثر من عشر سنين حتّى يتحقّق. فلا تلمني، ولحكمتك تكفي الإشارة.

وأبيّن لك أيضًا أنّ سؤالًا مهمًّا طرح عليّ في روما، إذ إنّ كلّ الأساقفة القادمين من الشرق يقولون لي: لماذا بطريركم لا يقرّب القربان ولا يقدّس في أعياد الربّ بهيبة واحتفال كما يفعل سائر البطاركة في الشرق والغرب، وكما يفعل البابا عندما يُحمَل على الأكتاف في كنيسة مار بطرس؟ وهذا السؤال كان يحرجني جدًّا. فلو أنّ البابا سألني: أيقدِّس بطريرُكُم أم لا، فماذا أقول له؟ عيب عليّ أن أقول بأنّه لا يقدّس! وإن قلت إنّه يقدّس فأكون كاذبًا! فالآن أرغب وأتمنّى أن تقدّس القربان بيديك كما كان يفعل الرسل القدّيسون. وإنّ البابا نفسه يرسل إليك حلل البطريركيّة الخاصّة بالقدّاس. فما هو فرح الشعب في الأعياد المارانيّة إلاّ رؤية بطريركهم وهو يقدّس الأسرار، بالجمال والهيبة؟

ومن بعد العناق والقبل وضمّ يديك ورجليك المباركتين المكرّمتين، أتمنّى لك الصحّة والسعادة، آمين.

كتب في ٤ أيّار سنة ١٧٣٤ مسيحيّة وسنة ٢٠٤٥ يونانيّة.

عبدك الفقير

قسّ خِذر بن

مقدسيّ هرمز(٢٤)

[٢] تكملة بالعربيّة: «ونعلم لأبوّتكم المكرّمة يا أبونا، أنّ هذا

(٢٤) التوقيع بالعربيّة في الأصل.

الكتاب قد سلّمتوه لبادري يعقوب ريّس الرهبان في القدس الشريف على القبر المقدّس لسيّدنا يسوع المسيح، فهو يرسله لمدينة حلب ليد ريّس الفرنسكانيّين السوكولند(٢٥)، وذاك يرسله بواسطة شمّاس إسحاق(٢٦) ليتقيّد عليه ويرسله عاجلًا مع رجل أمين، ليلّا يصير عليه كما صار على مكاتبي التي أرسلتهم مع هنديّ(٢٧) وخبّاهم خمسة سنين. وتكتب العنوان(٢٨) هكذا: في رأس المكتوب تقول: تصل هذه المكاتيب إلى مدينة رومية الكبرى، إلى دير مار برتولماوس الرسول، ليد بادري يعقوب ريّس الرهبان الفرنسيسكانيّين في أورشليم، وهو يسلّمه بيد قسّ خدر ابن مقدسيّ هرمز الموصليّ الكلدانيّ في دير پونطي سيستو(٢٩). هكذا يكون تعمل، إنشاالله يصلون المكاتيب، ثمّ أنا أعمل كما تأمرني سيادة أبويّتك.

واعلم أنّ في هذا الدير مار برتولماوس الإيزولا فيه بادري برنردين(٣٠)، هذا كان معلّم اعتراف في أورشليم ويعرف قسّ كانون وقسّ سليمان(٣١)، ويعرف كلّ أحوالكم. وفيه أيضًا بادري إنجيلوس(٣٢) هذا

---

(٢٥) يريد الرهبان الفرنسيسكان الذين كانوا يلبسون النعال التي تشبه القباقيب في أرجلهم Zoccolanti.

(٢٦) هو تاجر كلدانيّ موصليّ كان قد سكن في حلب.

(٢٧) توما هنديّ شابّ سريانيّ من الموصل دخل كلّيّة انتشار الإيمان في ١/٥/١٧٢٨ وتوفّي في ١٦/٧/١٧٣٤ كما ذكر القسّ خِدْر في آخر رحلته (المشرق ١٣ : ٨٤٣) ورد اسمه في مخطوط باريس-عربيّ ١٢٨ كمترجم لكتاب تأمّلات إلى العربيّة سنة ١٧٣٢.

(٢٨) في الأصل: العلوان.

(٢٩) تقع كنيسة مار برتلماوس في جزيرة (إيزولا) في وسط نهر التيبر في روما، وهناك دير كبير ومستشفى مشهور. وكان القسّ خِدْر في كلّيّة كنيسة قريبة وقد زالت عند توسيع الطرق المحاذية للنهر.

(٣٠) الأب برنارد دي بولسينا خدم في الأراضي المقدّسة ما بين ١٧١١-١٧٣٠ على قول الأب فوستي.

(٣١) من قسس النساطرة الذين خدموا بيعتهم في أورشليم، وكان القسّ كانون من تلكيف وقد جاء إلى القدس سنة ١٧١٨ واهتمّ بتجديد دير النساطرة وبيعتهم كما ورد في مخطوط سريانيّ رقم ٥ في مكتبة الروم الأرثوذكس في أورشليم (فهرس شابو).

(٣٢) خدم في فلسطين ثمّ عاد إلى روما، نراه في حلب سنة ١٧٢٤ (ربّاط: وثائق ١ : ٥٦٤).

كان ريّس البادريّة في حلب، والآن عملوه[٣٣] معلّم لغة العربيّة في هذا الدير يعلّم بلسان العربيّ للبادريّة الذين يمشون مرسلين لأورشليم وإلى حلب، فإذا أرسلت مكتوب لبادري يعقوب يكون تحطّ لهم سلام في مكتوبك لأنّهم نافعين لنا كثير.

ونسلّم ونزيد السلام على الإخوة المكرّمين قسّ أوراها وقسّ إسحق[٣٤] وأخيهم شمّاس حنّا وأبو أبونا[٣٥] المكرّم قسّ هرمز، ومعلّمنا أعزّ الأعزّاء قسّيس كوركيس[٣٦]، يا ليت يكون بالحياة لأنّي أعرف قد شاخ كثيرًا. وسلام على جميع خدّام بيت قلّاية أبونا المكرّم بألف سلام ودمتم بالسعود ليوم الخلود، آمين».

(٣٣) في الأصل: عملوها، زلّة قلم.

(٣٤) أظنّه أخ البطريرك كما يفهم من كتابة ضريح في دير الربّان هرمزد. أنظر مقالنا في: «الكتابات السريانيّة في ديارات المشارقة»، **مجلّة مجمع اللغة السريانيّة (بغداد)** ٣/ ١٩٧٧ ص ٢١٧ رقم الكتابة ١٣٧ .

(٣٥) أبونا أي البطريرك، فالقسّ هرمز هو أبو البطريرك.

(٣٦) أظنّه يشير إلى القسّ كوركيس ابن القسّ إسرائيل بن هرمز ابن قسّ إسرائيل الكبير الكاتب والمؤلّف والخطّاط الماهر الذي كان في بطانة البطريرك. أنظر مقالنا: «كيوركيس الألقوشي مؤلّف وخطّاط»، **مجلّة الاتّحاد**، بغداد، العددان ٢ و٣ (١٩٨٥) ٦٧-٨٠؛ «خطّاطون مشارقة من آل رابي رابا»، **مجلّة هيئة اللغة السريانيّة**، بغداد ١٠ (١٩٨٦) ١٥٧-١٦٤.

تصريح مشترك بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنيسة الأشوريّة الشرقيّة حول شخص المسيح*

إنّ قداسة يوحنّا بولس الثاني، أسقف رومة وبابا الكنيسة الكاثوليكيّة، وقداسة مار دِنْخا الرابع، جاثليق بطريرك الكنيسة الأشوريّة الشرقيّة، يرفعان الشكر للّه الذي ألهم هذا اللقاء الأخويّ الجديد.

وهما يعتبران هذا اللقاء مرحلة أساسيّة في طريق إعادة الشركة التامّة بين كنيستيهما. فإنّهما يستطيعان بعد اليوم أن يُعلنا معًا أمام العالم إيمانهما المشترك في سرّ التجسّد.

بما أنّنا ورثنا الإيمان الذي تسلّمناه من الرسل وحارساه، كما عبّر عنه آباؤنا في قانون الإيمان النيقاويّ، فإنّنا نعترف بربٍّ واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الآب منذ الأزل، الذي، عندما تمّت الأزمنة، نزل من السماء وصار إنسانًا من أجل خلاصنا. إنّ كلمة الله، الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس، تجسّد بقوّة الروح القدس، باتّخاذه من مريم العذراء القدّيسة جسدًا تُنعشه نفس ناطقة اتّحد بها اتّحادًا لا يقبل الانفصال منذ أن حُبل به.

فربّنا يسوع المسيح هو إذًا إله حقّ وإنسان حقّ، كامل في لاهوته وكامل في ناسوته، مساوٍ الآب في الجوهر في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة. ولاهوته وناسوته متّحدان في شخص واحد، بلا اختلاط ولا تغيير، وبلا انقسام ولا انفصال. فيه حُفظ تمييز طبيعتَي اللاهوت والناسوت، بجميع

(*) تكملةً لرسالة القسّ خدر الموصليّ إلى البطريرك الأشوريّ مار إيليّا الثاني عشر الواردة في المقال السابق، يسرّنا أن ننشر هنا التصريح البالغ الأهمّيّة الذي صدر عن رئيسَي الكنيستين الكاثوليكيّة والأشوريّة منذ أيّام قليلة، وبه يُزال سوء تفاهم دام نحو ستّة عشر قرنًا، ويُمهّد الطريق إلى مزيد من الوحدة بين الكنائس.

خصائصهما وقواهما وأعمالهما. واللاهوت والناسوت لا يكوّنان «آخر وآخر»، بل هما متّحدان في شخص ابن الله الواحد والوحيد وربّنا يسوع المسيح، موضع عبادة واحدة.

فليس المسيح إذًا «إنسانًا عاديًّا» تبنّاه الله ليقيم فيه ويُلهمه، كما هو شأن الأبرار والأنبياء. بل إنّ كلمة الله نفسه، المولود من الآب قبل جميع الدهور، الذي لا بداية له بحسب لاهوته، وُلد في الأزمنة الأخيرة من أمّ ومن دون أب بحسب ناسوته. والناسوت الذي ولدته مريم العذراء الطوباويّة كان دائمًا ناسوت ابن الله نفسه. ولهذا السبب تصلّي الكنيسة الأشوريّة الشرقيّة مريم العذراء بصفتها «أمّ المسيح إلهنا ومخلّصنا». وفي ضوء هذا الإيمان نفسه، يتوجّه التقليد الكاثوليكيّ إلى مريم العذراء «كأمّ الله» و«كأمّ المسيح» أيضًا. ونحن جميعًا نعترف بمشروعيّة عبارات الإيمان الواحد هذه ودقّتها، ونحترم ما تفضّله كلّ كنيسة في حياتها الطقسيّة وتقواها.

ذاك هو الإيمان الواحد الذي نعترف به في سرّ المسيح. إنّ مناظرات الماضي أدّت إلى تحريمات تناولت أشخاصًا وصيغًا. لكنّ روح الربّ يهب لنا اليوم أن نفهم، على وجه أفضل، أنّ الانقسامات التي نشأت كانت تقوم خاصّةً على سوء تفاهم.

ومع ذلك، وأيًّا كانت اختلافاتنا حول شخص المسيح، نستطيع اليوم أن نتلاقى متّحدين في الاعتراف بإيمان واحد بابن الله الذي صار إنسانًا لكي يستطيع الناس أن يصيروا أبناء الله بنعمته. ونريد بعد اليوم أن نشهد معًا على ذلك الإيمان بالذي هو الطريق والحقّ والحياة، مُعلنين إيّاه بالطريقة التي تناسب بني عصرنا، لكي يؤمن العالم ببشارة الخلاص.

إنّ سرّ التجسّد الذي نجاهر به معًا ليس هو حقيقة مجرّدة ومنعزلة. فالكلام يدور على ابن الله الذي أُرسل ليخلّصنا. والتدبير الخلاصيّ ينبع من مشاركة الثالوث الأقدس - الآب والابن والروح القدس - ويتحقّق بالاشتراك في تلك المشاركة، بحسب النعمة، في الكنيسة الواحدة، المقدّسة، الجامعة، الرسوليّة، شعب الله وجسد المسيح وهيكل الروح.

ويصبح المؤمنون أعضاء هذا الجسد بسرّ المعموديّة الذي يجعلهم يولدون مرّة ثانية بالماء والروح القدس إلى خليقة جديدة. وهم يثبّتون بختم الروح القدس الذي يمنحهم سرّ المسحة. ومشاركتهم الله وفي ما بينهم تتحقّق على وجه تامّ بالاحتفال بتقدمة المسيح الواحدة في سرّ الإفخارستيّا. وهذه المشاركة تُعاد إلى أعضاء الكنيسة الخاطئين، حين يتصالحون مع الله وبعضهم مع بعض بسرّ الغفران. وإنّ سرّ رسامة الكهنوت الوظيفيّ في الخلافة الرسوليّة يضمن، في كلّ كنيسة محلّيّة، صحّة الإيمان والأسرار والمشاركة.

وإذا عاشت الكنائس الكاثوليكيّة الخاصّة والكنائس الأشوريّة الخاصّة من ذلك الإيمان وتلك الأسرار، نتج أنّها تستطيع أن تعترف بأنّها كنائس أخوات. ولكي تكون المشاركة تامّة وكاملة، تفترض الإجماع على مضمون الإيمان وعلى أسرار الكنيسة وتكوينها. وبما أنّنا لم نصل حتّى الآن إلى ذلك الإجماع الذي علينا أن نزداد تقدُّمًا إليه، لا نستطيع، ويا للأسف، أن نحتفل معًا بالإفخارستيّا التي هي علامة المشاركة الكنسيّة التي تمّت إعادتها على وجه كامل.

ومع ذلك، فإنّ المشاركة الروحيّة العميقة في الإيمان والثقة المتبادلة القائمة بين كنيستينا تسمحان لنا بأن نفكّر منذ الآن في كيفيّة الشهادة معًا لرسالة البشارة وكيفيّة التعاون في أوضاع رعويّة خاصّة، وبوجهٍ خاصّ في حقل التعليم المسيحيّ وتكوين كهنة الغد.

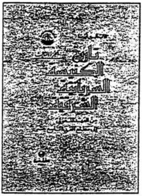
وإذ نشكر الله على أنّه جعلنا نعود فنكتشف ما يوحّدنا في الإيمان والأسرار، نتعهّد بأن نبذل جهدنا لتذليل العقبات الأخيرة التي ما زالت تحول دون الشركة التامّة بين كنيستينا، فنلبّي على وجه أفضل صلاة الربّ لوحدة خاصّة، لتلك الوحدة التي لا بدّ أن تظهر طبعًا بوجه منظور. ولكي نتغلّب على تلك العقبات، علينا أن نُنشئ لجنة مختلطة للحوار اللاهوتيّ بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنيسة الأشوريّة الشرقيّة.

روما في ١١/ ١١/ ١٩٩٤

ك. مار دنخا الرابع   يوحنّا بولس الثاني

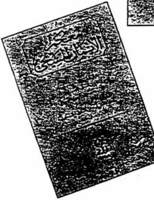
صدر حديثًا عن دار المشرق











الصليب والصلب قبل الميلاد وبعده

الأب سامي حلّاق اليسوعيّ*

مقدّمة

إتّخذ المسيحيّون الصليب رمزًا لهم منذ القرن الرابع الميلاديّ حتّى أيّامنا. فهم يضعونه في بيوتهم وكنائسهم وأماكن عملهم، ويعلّقونه على صدورهم وثيابهم، ويحفرونه في بعض الأحيان على أدواتهم. وقد لاقى هذا الشكل الهندسيّ، الناتج عن تقاطع خطّين مستقيمين تقاطعًا عموديًّا، رواجًا واسع الانتشار في العالم المسيحيّ، وظهرت له أنماط لها مدلولات لا تُعَدّ ولا تُحصى. فبه تميَّزت الجماعات الرهبانيّة بعضها عن بعض، وكذلك المنظّمات المسيحيّة والجمعيّات. وفي العالم السياسيّ، وضع الملوك المسيحيّون والأحزاب صلبانهم على راياتهم، مع أنّ سلوكهم في بعض الأحيان يُخالف تعاليم الإيمان المسيحيّ مخالفة جذريّة. فما هي علاقة المسيحيّة بالصليب؟

يروي لنا التاريخ أنّ الحاكم الرومانيّ بنطيوس بيلاطس صلب، أمام أحد أبواب أورشليم، يهوديًّا جليليًّا من الناصرة اسمه يسوع. إنّها ليست أوّل مرّة تصلب فيها السلطات الرومانيّة رجلًا حُكِمَ عليه بالإعدام، خصوصًا في اليهوديّة، أكثر الأقاليم اضطرابًا في تلك الأيّام. لكنّ ذكرى

(*) كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة - باريس.

المصلوبين زالت بعد مدّة، على خلاف ذكرى ذلك الجليليّ. فقد كان نبيًّا على ما يبدو، وبعد موته، بشّر تلاميذه به في جميع أنحاء المعمورة، وأعلنوا أنّه المسيح ابن الله. وسُمّي الذين سمعوا تعاليمهم واعتنقوها مسيحيّين. وازداد عدد هؤلاء، وانتشروا في جميع أقطار العالم، وكان لهم دور فعّال في مسيرة التاريخ.

إرتبطت المسيحيّة منذ بدايتها ارتباطًا وثيقًا بصلب المؤسِّس. فهو في نظرهم حدث مركزيّ. واعتبر بعضهم أنّ حياة الناصريّ تفقد معناها بدون الصليب. وبالغ آخرون في الكلام فأعلنوا أنّ ابن الله تجسّد لكي يُصلب. وأكّدت تيّارات تقويّة أنّ ما من إنسان في تاريخ العالم، ماضيه وحاضره، تألّم جسديًّا أكثر ممّا تألّم يسوع على الصليب. فهل ما يقوله هؤلاء صحيح؟ ما هي قصّة الصلب وتاريخه؟ ولماذا وصف القدّيس بولس صلب المسيح بأنّه «عار وجنون» (١ قور ١: ١٨-٢٣)؟ ولماذا انتظر المسيحيّون ثلاثة قرون ليجعلوا الصليب شعارًا لهم؟

تاريخ الصلب

يقرّ علماء التاريخ اليوم بأنّ الصلب اختراع فارسيّ. لكنّهم يجهلون تاريخ ظهوره وزمن انتشاره بين الحضارات الأخرى. كان الصليب في البداية قائمًا عموديًّا كجذع الشجرة. وقد ورد ذكره في سفر تثنية الاشتراع بالعهد القديم (تث ٢١: ٢٣)، وترجمه القدّيس هِيرُونيمُس بكلمة صليب Crux. واحتفظت اللغة اليونانيّة بكلمة قائم Stauros لتشير بها إلى الصليب. وأضيف في ما بعد إلى القائم الشاقوليّ آخرُ أفقيّ أو عارضة، وصار يُثبَّت المحكوم عليهم إليها بواسطة المسامير أو الحبال، ويُتركون على هذا النحو حتّى يموتون. كان الصليب منخفضًا، ولا يُصلب عاليًا إلاّ مرتكبو الجرائم الفظيعة ليكونوا عبرة لمَن يعتبر.

إختلفت أشكال الصلبان كثيرًا: فهناك الصليب ذو الأطراف الثلاثة Crux commissa الذي يشبه الحرف T اليونانيّ، والصليب ذو الأطراف

الأربعة الذي سُمّي Immissa أو Capitata حيث يعلو طرف القائم العموديّ العارضة الأفقيّة[1]، وهو شكل صليب المسيح كما ورد في تقليد الكنيسة، وعلى الجزء العلويّ البارز علّق الجنود سبب الإعدام (متّى ٢٧: ٣٧). ويقول القدّيس إيريناوس إنّ صليب المسيح له أربعة أطراف: إثنان في الطول وإثنان في العرض. ويُضيف أنّ هناك أيضًا طرفًا خامسًا لقطعة خشبيّة جلس المخلّص عليها[2]. وهي وضعيّة ضروريّة لكي لا يُمزّق ثقلُ الجسم اليدين المسمّرتين على عارضة الصليب الأفقيّة، ولكي يتمكّن المحكوم عليه من التوازن.

بالإضافة إلى تنوّع أشكال الصليب، اختلفت طرق الصلب لا من مدينة إلى أخرى وحسب، بل من إعدام إلى آخر. ممّا يجعل عمليّة التصنيف أمرًا مستحيلًا. ومع ذلك، ميّز هيرودوتس Hérodote نوعين من الصلب. فاستعمل للأوّل فعل Anaskolopizein ليشير إلى صلب الإنسان حيًّا، وللثاني فعل Anastauroun ليشير إلى تعليق جثّة قتيل على الصليب. في كلتا الحالتين، تبقى الغاية نفسها: أن تنال الضحيّة أشدّ أنواع الإهانة. لذلك تُثبّت على الصليب بالمسامير أو الحبال، وتُترك لتموت ببطء إن كانت حيّة، أو تُقدّم طعامًا للطيور إن كانت ميّتة. وقد أرهبت هذه الطريقة في الإعدام القدماء فامتنعوا عن الكلام عليها بالتفصيل، ممّا يصعّب علينا معرفة طرق الصلب. فقد وصف هيرودوتس موت بوليقراطس الساموزي Polycrate de Samos وقال: «قُتل بطريقة لا يمكن قولها، وثُبّت جثّته على خشبة»[3]. ويصف في مكان آخر، وبتفصيل أكثر، إعدام كسانثيب Xanthippe القائد الأثينيّ، الذي اتُّهم بتدنيس المقدّسات، فيقول: «سمّروه على ألواح خشبيّة وعلّقوه، ورجموا ابنه أمام عينيه»[4].

بعد هيرودوتس، صارت الكلمتان Anaskolopizein و(Ana)stauroun

(١) H. Marruchi, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1128.

(٢) *Ibid*, t. II, col. 1130.

(٣) Hérodote, *Histoire*, 3, 125,3.

(٤) *Ibid*, 9, 120,4.

مترادفتين، وزال التميز بين الصلب وعرض الجثة على قائم خشبيّ. وظلّت طريقة الإعدام متنوّعة، لأنّ من حقّ الجلاّدين تعذيب الضحيّة بوحشيّة كما يحلو لهم. فالفيلسوف سينيكا Sénèque الرواقيّ يعطينا عن ذلك شهادة قيّمة: «أرى أمامي صلبانًا ليست متشابهة بل تختلف بحسب صانعها: فهناك مَن يدلّون رؤوس ضحاياهم إلى أسفل، وآخرون يخوزقونهم، وآخرون يمدّون أذرعتهم على عارضة»(٥). ويتفادى المؤرّخ اليهوديّ فلافيوس يوسف Flavius Josèphe وصف الصلب حين يذكر مصير اليهود الذين حاولوا الفرار من أورشليم المخاصرة في السنة ٧٠ ميلاديّة فيقول:

«أُلقي القبض على يهوديّ في أثناء غارة، فصلبه طيطس مواجهًا للسور، لأنّ الآخرين سيفزعون من هذا المنظر... وحين كانوا (اليهود) على وشك السقوط (في أيدي الرومان)، كانوا يُجبَرون على الدفاع عن أنفسهم. وبعد المعركة يفوت أوان طلب العفو، فيُجلدون، ويخضعون قبل الموت إلى جميع أنواع التعذيب، ثمّ يُصلَبون مواجهةً للسور. لا شكّ أنّ آلامهم أثارت الشفقة في نفس طيطس. ولكن: بما أنّ عددهم - وقد بلغ حتّى الخمس مئة في كلّ يوم - كان كبيرًا جدًّا، ومن الخطر إطلاق سراحهم أو الاحتفاظ بهم، ترك جنوده يتصرّفون كما يشاؤون، خصوصًا وأنّه أمِل بأنّ مشهد الصلبان الرهيب سيحثّ المحاصرين على الاستسلام. وجعل الجنود يهينون الأسرى من شدّة غضبهم وحقدهم، فيصلبون كلّ واحد في وضعيّة مختلفة. وبسبب العدد الكبير، لم يبقَ أماكن للصلبان، ولا صلبان للأجساد»(٦).

الصليب في حوار الفلاسفة

أثارت طريقة الإعدام بالصلب جدلًا كبيرًا بين الفلاسفة. فحين تكلّم

---

(٥) *Dialogue*, 6 (De consolatione ad Marciam), 20,3.

(٦) Flavius Josèphe, *De Bello Judaico*, 3, 321, & 5, 449-451.

أفلاطون على سقراط، وضع على لسان بولُس Polos وصفًا مفصّلا للتعذيب قبل الصلب، لكي ينقد رأي سقراط الذي يعتبر الحاكم الطاغي أشدّ بؤسًا من الذي يموت بالتعذيب:

«حين يتآمر إنسان بدون حقّ على طاغية، فيُلقى القبض عليه ويُسلّم للتعذيب، فتُبتر أطرافه، وتُحرق عيناه، ويتألّم من العذابات الشخصيّة الوحشيّة والمتنوّعة فيشهد إذلال أبنائه وزوجته، وفي آخر الأمر يُصلب أو يُدهن بالزفت ليُحرق حيًّا، أيكون هذا الرجل أسعد ممّا لو نجح في الفرار، وتسلّم السلطة وطغى، وأمضى حياته يحكم المدينة ويفعل فيها ما يشاء، ويحسده على ذلك المواطنون والغرباء الذين يهتفون لسعادته؟»(٧).

وسخر كثيرون من سقراط لأفكاره في هذا الموضوع. مَن يعتبر نفسه سعيدًا في هذه العذابات الرهيبة؟ ومَن يتمنّى طول الحياة مع هذه الآلام؟ هذا هو تفكير الرومانيّين. فالانتحار في نظرهم أمر بشع، لكنّه حكمة ونصيحة لمَن يريد تفادي الصليب. ولم يقبل ميسين Mécène بهذا الرأي، ورفض اعتبارَ الانتحار آخرَ ملجأ للحفاظ على الحرّيّة حين يتعرَّض المرء إلى آلام لا فائدة منها. فسخر منه سينيكا وقال:

«أهناك إنسان يحبّ أن ينهار تحت وطأة العذابات، وتفنى أعضاؤه الواحد تلو الآخر، وتُهدَر حياته قطرةً قطرة، بدل أن تتلاشى دفعة واحدة؟ مَن الذي يُعلَّق على المشنقة الملعونة، وقد أُعيق وشوِّه وتحوّل كتفاه وصدره إلى حدبتين بشعتين، ويكون لديه ألف سبب للموت حتّى قبل الصليب، ويتمنّى أن يمدّ وجوده الذي سيطيل من آلامه؟»(٨).

تبيّن لنا هذه النصوص وسواها أنّ الصلب موت رهيب لأنّه بطيء، ولأنّ سلسلة طويلة من العذابات تسبقه. ومع ذلك، فإنّ للتعذيب بعدًا إيجابيًّا. فهو يرهق جسد الضحيّة، ويفقدها في بعض الأحيان دمًا كثيرًا، خصوصًا في الجلد. وأخيرًا، بما أنّ المحكوم عليه يحمل غالبًا صليبه إلى

---

(٧) *Gorias*, 474 bc.

(٨) *Dialogue*, 3 (De ira I), 2, 2.

مكان الإعدام، فإنّه يصل منهكًا، ويموت سريعًا.

الجدال حول الصلب

وصف شيشرون الصلب على أنّه ذروة التعذيب Summum supplicium. ووضعه يوليوس بولس Julius Paulus – القرن الثالث قبل الميلاد – في أوّل قائمة العذابات، يتبعه الحرق ثمّ قطع الرأس. وكان يُستعاض في بعض الأحيان عن قطع الرأس بالرمي إلى الوحوش، إذا تمّ الإعدام في زمن أعياد الترفيه، وفي مدينة تحوي حلبة وجميع التجهيزات الضروريّة لذلك. ويتمّ الإعدام عادة أمام الشعب، لأنّه مشهد يسلّي الناس على الرغم من بشاعته. ويُقال إنّ في عهد الإمبراطور كاليغولا Caligula (٣٧-٤١ ميلاديّة)، تناولت مسرحيّات كثيرة موضوع الإعدام. وفي عهد دوميتيانوس Domitien، كان يقوم بدور الضحيّة مجرم حقيقيّ. فقد مثّل لوريولُس Laureolus، وهو رئيس عصابة وعبد فارّ، مسرحيّة موته، وصُلب في آخرها، ومَزَّق دبٌّ إسكوتلنديّ جسده[٩].

كانت مشاعر الرومانيّين تختلط أمام الصليب بعضها ببعض: عنف وقرف ورهبة وتسلية. ولم تصلب السلطات الرومانيّة الناس عشوائيًّا، لكنّ عدد المصلوبين في كلّ سنة كان كبيرًا جدًّا. ولم يحتجّ الشعب على بشاعة هذه الطريقة في الإعدام، لأنّها في نظرهم تردع عن مخالفة القانون، وتُرضي في بعض الأحيان أهالي ضحايا المجرم المحكوم عليه. ووصف شيشرون الصلب بـ «الطاعون»، واعترض مرّتين على صلب مواطنين رومانيّين، لكنّه انتقد فيرّيس Verrès لأنّه أعاد عددًا كبيرًا من العبيد المتّهمين بالمؤامرة إلى أسيادهم بدل أن يصلبهم. وقال في هذا الشأن: «هؤلاء العبيد الذين سُلّموا ليُعذّبوا وفقًا لعادة الأجداد، تجرّأت على انتزاعهم من براثن الموت وإطلاق سراحهم. لا بدّ أنّك فعلت ذلك لتخصّص للمواطنين الرومانيّين، الذين عوقبوا بدون محاكمة، الصلبان

(٩) Martial, *Liber spectaculorum*, 7.

التي نصبتها للعبيد المحكوم عليهم»[١٠]. وليس موقف سينيكا الرواقيّ أفضل من شيشرون. فهو يقول إنّ الصليب أسوأ أنواع التعذيب. لكنّه يعتبر صلب المجرمين أمرًا طبيعيًّا: «وحتّى حين يجب مدح الدولة التي لا يُعاقَب الناس فيها إلاّ نادرًا، علينا ألاّ نتخلّى نهائيًّا عن العقوبات القاسية»[١١].

الصلب في القوانين الرومانيّة

لا تعاقب القوانين الرومانيّة بالصلب إلاّ العبيد والغرباء. ولا يستوجب المواطنون الرومانيّون هذا العقاب إلاّ في حالات معيّنة: الجرائم الكبيرة في السرقة وقطع الطرق، أو الخيانة العظمى. ففي هاتين الحالتين، يفقد المواطن حقوقه المدنيّة، وبالتالي الحماية التي يتمتّع بها، فيصير عرضة لأسوأ أنواع الإهانة أي الصليب. يقول شيشرون في هذا الشأن: «لو هدّدونا بالموت، فَلْنَمُتْ أحرارًا على الأقلّ. أجل، فليبتعد الجلاّد والحِجاب على الرأس وحتّى ذكرُ الصليب، لا عن الرومانيّين وحسب، بل عن أفكارهم وعيونهم وآذانهم. لأنّ في هذه العذابات، ليست مسألة الإعدام هي التي لا تليق بمواطن رومانيّ وبإنسان حرّ، بل طبيعتها والانتظار فيها وحتّى اسمها»[١٢].

تُظهر لنا أحكام يوليوس بولس Julius Paulus تطوّر قوانين الإمبراطوريّة. فقائمة الجرائم التي تستوجب العقوبة القصوى تطوّرت، وصار يُعاقَب بالصلب الفرارُ أمام العدوّ، الخيانة بإفشاء أسرار الدولة، التحريض على الثورة، القتل، السحر، تزوير وصيّة مهمّة... ولم يُحكم بالصلب إلاّ أبناء الطبقة السفلى، إذ يمكن لأبناء الطبقة العليا أن يطلبوا طرقًا في الإعدام أكثر إنسانيّة. ومع ذلك، ظلّ الصلب وسيلة إعدام العبيد، حتّى إنّ القدماء تعوّدوا أن يكتبوا عبارة: «عذاب العبد» «Servile

(١٠) *In Verrem* II, 5, 162.

(١١) *Dialogue, 5, (De clementia), 1, 23.*

(١٢) Cicéron, *Pro Rabirio*, chap. 16.

«supplicium»، حين يتكلّمون على صلب مواطن حرّ. وهذا يكفي لجعل الصليب أداة عار. فالعبد ليس إنسانًا فَقَدَ حرّيّته، بل أداة يتسلّى بها السيّد كما يحلو له. وكان الصليب كابوس العبيد اليوميّ لأنّ من حقّ أسيادهم أن يصلبوهم لأتفه الأسباب وبدون محاكمة. لهذا سمّى بعضُهم العبيد: «القابلين الصلب Cruciarii». يُضاف إلى ذلك أنّه كان يُصلب عبيد السيّد الذي يُغتال ولا يُعرف قاتله.

صلب المسيح عار وجنون

رأينا أعلاه كيف كان اليهود والوثنيّون يعتبرون الصلب أكثر طرق الإعدام إهانة، وكيف كان يثير في نفوسهم شعورًا بالنفور والقرف والخوف. وقد شعر تلاميذ يسوع بذلك حين صُلب معلّمهم، فحزنوا وخافوا واختبأوا خجلًا، لأنّ ابن داود، مسيح الله، المحرِّر الذي دخل أورشليم بعظمة منذ بضعة أيّام، صُلب أمام عيون الجميع صلبَ المجرم أو الخائن أو العبد. لقد ترك الله قدّيسه يُسمَّر إلى خشبة على هضبة الجلجثة، بينما كان أتباعه يأملون أن «يحرِّر إسرائيل» (لوقا ٢٤: ٢١). لم يكن موتُ الأبطال أو القوّاد أمرًا غريبًا في ذلك الوقت: فأخيليوس وسقراط ورومولوس وشمشوم وغيرهم قُتلوا، وتوارثت الأجيال سيَرهم وروتها بطريقة ملحميّة. لكنّ هؤلاء ماتوا ميتة بطوليّة، ولم يخضع أيّ منهم لذلّ الصلب. وهنا تكمن عثرة الصليب، التي لم تستطع ظهورات المسيح القائم من بين الأموات أن تزيلها. لكنّ الأمور تغيّرت بعد العنصرة. فقد أنيرت العقول، وصارت ترى في موت يسوع معنى آخر. لذلك أعلن القدّيس بطرس للجمع أنّ الربّ لم يترك ابنه، بل «جعل يسوع الذي صلبتموه سيّدًا ومسيحًا» (أعمال الرسل ٢: ٣٦). ويُضيف القدّيس بولس إلى ذلك فيقول إنّ مأساة الصلب ليست حدثًا محزنًا بل عملًا خلاصيًّا: «لأنّ الذين يَقْبلون المسيح يسوع يَصلبون الجسد مع شهواته» (غلاطية ٥: ٢٤). ومع ذلك، لم ينسَ رسول الأمم أنّ الصليب «عارٌ لليهود وجنون للوثنيّين» (١ قور ١: ٢٣).

ودافَع آباء الكنيسة طوال ثلاثة قرون على الأقلّ عن صلب المسيح في جدالاتهم مع اليهود والوثنيّين، وفي بعض الأحيان مع المسيحيّين أنفسهم. ففي القرن الثاني مثلًا، علّم بازيليديوس Basilide عقيدته في الأيونات éons بالإسكندريّة. وهي تنصّ على أنّ يسوع لا يساوي الله لأنّه أيون من العالم الوسيط بين الألوهيّة والبشريّة، نزل من كولاكو Caulacau، إحدى السموات الـ ٣٦٥ الكونيّة، ووُلد من العذراء مريم، ونال في أثناء معموديّته نور الإنجيل الذي يخلّص. وبفضل هذا النور أعلن المعرفة وأعاد نظام بداية الخليقة. فالفداء يتمّ إذًا بمعرفة الوحي الإلهيّ معرفةً داخليّة. وفي الطريق إلى الجلجثة، خرج يسوع عن جسده الشبحيّ وألقى شكله على سمعان القيرينيّ الذي ساعده في حمل صليبه. وعادت كلمة الله إلى السماء، وصُلب سمعان مكانها[١٣]. فالغنوصيّون البازيليديّون لا يقبلون بأنّ اليهود صلبوا كلمة الله المتجسّد، ويقولون إنّه شُبّه لهم ذلك.

الصليب والصلب قبل الملك قسطنطين

إستعمل المسيحيّون إشارة الصليب منذ القرن الأوّل الميلاديّ[١٤] ففي أحد النصوص القديمة لترتُلْيانُس نجد أنّه يوصي بها في كلّ زمان ومكان: «في جميع أعمالنا، حين ندخل أو نخرج، حين نلبس، أو نذهب إلى الحمّامات، أو نجلس إلى المائدة، أو نستلقي على السرير، أو نأخذ كرسيًّا أو مصباحًا، نرسم إشارة الصليب على جباهنا. لم تأمر الكتب المقدّسة بممارسة هذه العادة، لكنّ التقليد يعلّمها، والعادة تثبّتها، والإيمان يحفظها»[١٥]. لكنّ المسيحيّين لم يرسموا الصليب في لوحاتهم

---

(١٣) G. Bareille, *Dictionnaire de Théologie Catholique (D.T.C.)*, t. II, col. 471.

(١٤) نقصد بكلمة «إشارة الصليب» الحركة التي يقوم بها المسيحيّون في صلاتهم، فهم ينقلون يدهم من الجبين إلى الصدر ثمّ إلى الكتفين وهم يقولون: «باسم الآب والابن والروح القدس الإله الواحد آمين». وقد أضيفت العبارة الأخيرة، أي الإله الواحد، إلى إشارة الصليب في اللغة العربيّة لكي لا يظنّ المسلمون أنّ المسيحيّين مشركون.

(١٥) *De corona militis*, cité par H. Quilliet, *D.T.C.*, t. III, col. 2348.

ولم يمثّلوه في منقوشاتهم حتّى السلام القسطنطينيّ، لعدّة أسباب نذكر أهمّ ثلاثة منها:

١ - عندما احترقت روما في عهد نيرون في السنة ٦٤، اتُّهم المسيحيّون بإشعال الحريق، فلوحقوا واعتُقِلوا وحُكِم عليهم بأشدّ أنواع العذابات. لذلك خافوا وجعلوا يتوخّون الحذر ويعيشون خفية، ويمارسون إيمانهم سرًّا. وأدّت هذه الحياة الخفيّة إلى الإكثار من استعمال الرموز والإشارات التي لا يفهمها إلاّ المسيحيّون. فعلى سبيل المثال، انتشر في ذلك الوقت استخدام رمز السّمكة كتابة ورسمًا[١٦]، وكذلك المرساة رمز الإيمان الثابت والرجاء وسط عواصف الحياة، والراعي والحمامة... (شكل ١ - أطلب آخر المقال).

٢ - ظلّ الصليب في فكر المسيحيّين أداة عار. فإيمانهم بإله مصلوب أثار سخريّة الوثنيّين. وخير دليل على ذلك كتابةٌ من القرن الثالث الميلاديّ معروفة باسم: «المصلوب ذو رأس الحمار» (شكل ٢)، اكتُشِفت في قصر البلاتينو بإيطاليا، وفيها رسم لشخص له رأس حمار، معلّق على صليب بشكل حرف T، وينظر إلى شخص آخر بالقرب منه، يده اليمنى مرفوعة في وضعيّة التضرّع القديمة. وتحت الرسم عبارة: «ألِكسامِنوس يعبد إلهه ALEXAMENOC CEBE TE θEON»، واكتُشفت في القصر نفسه كتابة أُخرى: «ALEXAMENOC FIDELIS». ولمّا كانت كلمة FIDELIS لا تُقال إلاّ للمسيحيّين، تمّ الجزم على أنّ الرسم الأوّل يعني المسيحيّة لا اليهود ولا عبّاد الإله سيت المصريّ.

٣ - عُرِف شكل الصليب الهندسيّ قبل المسيحيّة. فنحن نجده في الحليّ والأقراط (شكل ٣) وحتّى في الأحرف الأبجديّة كما هو حال الكتابة الهيروغليفيّة. واستعمله الغنوصيّون في رموزهم الفلكيّة وكتاباتهم السحريّة (شكل ٤). وربّما استعمال الوثنيّين شكل الصليب الهندسيّ أعاق

(١٦) راجع مقالنا «رمز السمكة» عند المسيحيّين، المشرق، تموز ١٩٩٤، صفحة ٤٤٩-٤٦٨.

المسيحيّين في استخدامه رمزًا لهم، لكي يصونوا حديثي الإيمان من العودة إلى الوثنيّة.

الأصول الثلاثة

على الرغم من عدم استعمال الصليب رمزًا للمسيحيّين طوال القرون الثلاثة الأولى، نلاحظ في هذه المدّة وجود بذار ستعطي ثمرًا في عهد الملك قسطنطين، الذي أنهى اضطهاد الكنيسة. فبالاعتماد على التنقيبات الأثريّة يمكننا تمييز ثلاثة أصول لرمز الصليب.

١ - **حروف الاختصار** Anagramas: ورد في **قاموس العاديّات والليتورجيا المسيحيّة** *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* أنّ المباني المسيحيّة الأولى حوت في بعض الأحيان الحرف X إشارة إلى الحرف الأوّل في اسم المسيح باليونانيّة Xristos، أو الحرفين X و I مدموجين (شكل ٥) وهما أوّل حرفي عبارة يسوع المسيح باليونانيّة Iesous Xristos. وفي بعض الأحيان أطيل الحرف I فأعطى شكلًا يشابه الصليب (شكل ٦). وكثيرًا ما نجد في آثار المسيحيّين صليبًا ينتج عن تطابق أوّل حرفين في اسم المسيح باليونانيّة وهما X P (شكل ٧)، سُمّي صليب القدّيس أندراوس، لأنّ التقليد يقول إنّ هذا القدّيس صُلب على هذا النحو. على كلّ حال، لم تُشر هذه الرموز في البداية إلى الصليب بل إلى المسيح نفسه.

٢ - **الحرف T**: وهو حرف يونانيّ يذكّر برايات الجيش وعلامات الانتصار. ورد في حديث يرقى صاحبه إلى القرن الثاني: «صليب الحرف T يعني النعمة»(١٧). وقد أشار عدد من آباء الكنيسة إلى العلاقة بين هذا الحرف وصليب يسوع. ونحن نجده بكثرة في ديامس القرن الثاني الميلاديّ (شكل ٨).

---

(١٧) P. Thoby, *Le crucifix des origines au Concile de Trente*, Bellanger, Nantes, 1959, p. 13.

٣ - المرساة: رمز مسيحيّ يعني الرجاء وثبات الإيمان في المحن. لقد تطوّر رسم المرساة المسيحيّ حتّى صارت في بداية القرن الثالث تشبه الصليب (شكل ٩). ووضع في بعض الأحيان سمكة عليها إشارة إلى الصلب على ما يبدو (شكل ١٠).

نلاحظ من هذه الأصول الثلاثة أنّ الأشكال تشير أساسًا إلى المسيح. وإذا أثير موضوع الصليب عرضًا، فإنّه يخلو من مشاهد الألم والذلّ. وقد انتشر الصليب انتشارًا واسعًا بالأقاليم التي تمتّعت فيها المسيحيّة بالحرّيّة الكاملة. ففي أرمينيا، خرّب المسيحيّون هياكل الأوثان ونصبوا مكانها صلبانًا حجريّة ضخمة. أمّا المصلوب، فلا نجده ممثّلًا في القرون الثلاثة الأولى إلاّ على ثلاث قطع صغيرة.

أ - يَشَب أحمر صغير جدًّا اكتُشف في غزّة ويعود تاريخه إلى القرن الثاني أو الثالث الميلاديّ (شكل ١١). يمثّل النقش مصلوبًا عاريًا وبجانبه شخصان بوضعيّتين متشابهتين. ويقول الأستاذ لو بلان Le Blanc إنّ الرسم غنوصيّ بازيليديّ: بما أنّهم لا يؤمنون بصلب المسيح الكلمة، فإنّهم يصوّرون الصلب بدون حرج. لكنّ الأستاذ لوكلير Leclercq شكّك في صحّة هذه النظريّة[١٨]. من جهتنا، يمكننا أن نبدي ملاحظتين: أوّلًا، لا نستطيع أن نعرف هل المسيح مصلوب أو يفتح ذراعيه داعيًا الناس إليه، من أحياء - الشخص اللابس - وموتى - الشخص العاريّ -. ثانيًا، لم يوضع على هالة المسيح صليب إلاّ في زمن متأخّر، مما يجعلنا نشكّك في تأريخ القطعة.

ب - حجر عقيق من القرن الثاني أو الثالث اكتُشف في رومانيا (شكل ١٢). يمكن التعرّف إلى يسوع من كلمة IXΘYC المكتوبة بالعكس، ممّا يُشير إلى أنّ القطعة استُعملت ختمًا. المسيح عارٍ، وحجمه أكبر من الرسل الاثني عشر حوله. ذراعاه ممدودتان على الحرف I، ولا

(١٨) *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (D.A.C.L.)*, t. III, col. 3049-50/

يحمل علامات الألم أو الإهانة. ويعبّر جسمه المشدود عن عظمة المخلّص.

جـ - حجر عقيق من القرن الثالث عليه رسم مشابه وفيه بعض الاختلاف (شكل ١٣). المسيح من حجم تلاميذه لكنّه أعلى منهم، ويتميّز عنهم بالهالة على رأسه. وفي الوسط عبارة يسوع المسيح EHCOC XPECTOC معكوسة. وحَمَلٌ في الأسفل يذكّر بالذبيحة.

نجد في هذه الأمثلة أنّ المصلوب صُوِّر في حالة المجد، بدون آثار للألم أو الإهانة. ويُشير قاموس العاديّات المسيحيّة إلى قطع أخرى تحمل رسوم صلبان، لكنّ أشكالها البسيطة وعدم تناسقها مع النقش يجعلنا نعتقد بأنّها أضيفت لاحقًا ولا يمكننا الاعتماد عليها في دراستنا.

السلام القسطنطينيّ

بدأ عهد السلام في كنيسة الإمبراطوريّة البيزنطيّة أيّامَ قسطنطين الملك. وقد حدث في ذلك الوقت ثلاثة أمور ساهمت في انتشار رسم الصليب، وجعلته رمزًا للمسيحيّين.

١ - في كتاب حياة قسطنطين *Vita Constantini* التي كتبها أوسابيوس Eusèbe في السنة ٣٤٠، نجد الرواية التالية: في ٣١٢ للميلاد، انطلق الإمبراطور إلى محاربة مكسانس Maxence وسأل الله النصر. وعند الغسق، ظهر فوق النجم الأوّل صليب من نور وعبارة: «بهذه العلامة تنتصر In Hoc Signo Vinces» فاستولى الدهش على قسطنطين وجنوده، لكنّهم لم يفهموا معنى ذلك. وفي الليل، ظهر المسيح للإمبراطور في الحلم مع العلامة نفسها، وأمره بأن يجعلها شعاره العسكريّ، وأن يحملها في معاركه فينال منها الحماية (شكل ١٤). وفي يوم ٢٧ تشرين الأوّل (أكتوبر) ٣١٢، انتصر قسطنطين على عدوّه ودخل روما ظافرًا. وأمر بأن يوضع الصليب في كلّ مكان، وتحته عبارة تذكّر الرومانيّين بأنّهم تحرّروا من نير الطغيان بهذه العلامة.

٢ - في ذلك الوقت أيضًا تمّ اكتشاف صليب يسوع في أورشليم. ويُقال إنّ هذا الاكتشاف تمّ بفضل الملكة هيلانة، أمّ قسطنطين، في أثناء حجّها إلى الأراضي المقدّسة. ولا ندري هل الاكتشاف وما يُروى عنه صحيح، لكنّ إكرام الصليب ظهر وبدأ ينتشر في ذلك الوقت.

٣ - ألغى الأمبراطور قسطنطين الإعدام بالصلب، ولم يُعِده مَلِك آخر بعده. فنسيت الأجيال اللاحقة ما يعنيه الصلب من ذلّ وإهانة، ولم تحتفظ إلاّ بالسيرة الإنجيليّة. فلم يعد الصليب يعني إلاّ المسيح الذي مات لأجل خلاص البشر.

الصليب بعد الملك قسطنطين

يخبرنا أوسابيوس Eusèbe بأنّ قسطنطين أمر بعد الحلم بأن يُكتب اسم المسيح على الدروع والرايات. وتُبيّن الأبحاث الأثريّة أنّ قسطنطين استعمل الحرفين الأوّلين لكلمة يسوع اليونانيّة، وجعلهما متطابقين ليشكّلا ما سمّي صليب القدّيس أندراوس كما ذكرنا أعلاه. أمّا العبارة المرافقة فهي .I.H.S.V أي الأحرف الأولى لجملة: «بهذه العلامة تنتصر In Hoc Signo Vinces». ووضع الحرف V تحت في الوسط، وعلا منتصف الحرف H صليب صغير، فصار الشكل بكامله صليبًا أيضًا. ومع الزمن، نسي الناس معنى هذا، وحسبوا أنّ الحرف V مساران، فأضافوا ثالثًا وجعلوا يقولون إنّ معنى الحروف الثلاثة هو: «يسوع مخلّص الناس Jesus Hominum Salvator» (شكل ١٥).

تخلّصت المسيحيّة من وطأة الاضطهاد في عهد الإمبراطور قسطنطين، وصارت الكنائس والكاتدرائيات تُشاد في كلّ مكان. وظهر الصليب في الفسيفساء والرسوم الجداريّة ليشير تارةً إلى النصر وتارةً أخرى إلى المسيح نفسه. وفي كنيسة بودانتيانا Pudentiana بروما فسيفساء من القرن الرابع يظهر فيها المسيح جالسًا على عرش إمبراطوريّ وبجواره كبار المدافعين عن الإيمان المسيحيّ. وفي الجزء العلويّ من اللوحة

صليب مرصّع يساوي طوله طول المسيح، يعلو هضبة تذكّرنا بالجلجثة أو جبل طابور، وتحيط به كائناتُ سفر الرؤيا: الملاك والأسد والثور والنسر، إشارة إلى الإنجيليّين الأربعة: متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا. ونُقِش على كثير من القبور الحجريّة درب الصليب بطريقة تختلف عمّا تعوّدنا رؤيته في أيّامنا (شكل ١٦). فالمشهد اليمينيّ يصوّر المسيح واقفًا بوقار أمام بنطيوس بيلاطس، ويُشير إليه بيده كمَن له سلطان عليه، بينما يُدير الحاكم الرومانيّ رأسه خجلًا كالمتّهم أمام ديّانه. ويصوِّر المشهد اليساريّ سمعان القيرينيّ يحمل صليب المسيح كما يحمل العسكريّ سلاحه، وجنديّ يضع على رأس يسوع إكليل غار لا إكليل شوك. وفي الوسط، بدل مشهد الصلب، نُقِش صليب فارغ يعلوه اختصار اسم المسيح، يحيط به إكليل من الغار يحمله نسران إمبراطوريّان. وتحت الصليب جنديّان واحد نائم والآخر دهش لما يراه. إنّ هذا المشهد يعبّر عن تقليد للجيش الرومانيّ. فمن عادة الجنود أن يضعوا نصبًا تذكاريًّا يعلّقون عليه أسلحة العدوّ في المكان الذي بدأ فيه يتقهقر. وقد احتفظت بعض الليتورجيات بهذه العادة، واستعملت صلبانًا عُلِّقت عليها أدوات تعذيب يسوع: السوط والحربة والمسامير... إنّ مشهد درب الصليب المنقوش على قبور القرن الرابع والخامس لا تروي سيرة الآلام بل مسيرة انتصار المسيح على الشرّ والموت.

نستنتج من هذه الآثار وغيرها أنّ المسيحيّين اعتبروا الصليب علامة انتصار. فصوّروه مرصّعًا، خاليًا من المصلوب، ووضعوه في بعض الأحيان مكان المسيح، وأحاطوه بالعظمة والجلال. لذلك نراه تارة على عرش، وتارة وسط السحاب، ترافقه في بعض الأحيان عبارة IXΘYC أو حرفي ω α أي الألف والياء، كما ورد في سفر الرؤيا (١ : ٨).

المصلوب

عارض المسيحيّون في الشرق والغرب رسم يسوع مصلوبًا معارضة شديدة. ودام ذلك حتّى أيّام محنة تحطيم الأيقونات. ففي القرن السابع

أعلن سيرينوس Sérénus أسقف مرسيليا: «إنّ رسم الصلب إهانة للآلام وتهكّم على موت المسيح». وانتقد الذين يكرّمون صور الصلب، واتّهمهم بأنّهم ينكرون القيامة ولا يرون المخلّص إلاّ في «آلامه وموته في لحظة عذاباته». وقد رأينا كيف مثّل القدماء درب الصليب على القبور الحجريّة، وكيف نقشوا صليب النصر مكان مشهد الصلب. لهذا، فإنّ المباني التي تحمل صورة المصلوب نادرة جدًّا في القرون المسيحيّة الستّة الأولى.

إنّ أوّل تمثيل للصلب يعود تاريخه إلى القرن الخامس الميلاديّ. وهو نقش على الباب الخشبيّ في كنيسة القدّيسة سابين (شكل ١٧). وإذا أمعنّا النظر في المصلوب، لا نلاحظ علامات الألم بادية عليه. إنّه انتصار الحياة على الموت. فالجسد منتصب والعينان مفتوحتان، وحجم جسمه أكبر من حجم اللصّين المصلوبين معه، إشارة إلى التسلسل في الأهمّيّة. وهناك نقش آخر من تلك المدّة موجود على علبة عاجيّة (شكل ١٨)، نرى فيه عيني يسوع مفتوحتين، ورأسه مرفوع، ولا أثر للذلّ أو الألم. وبدلُ الجنديّ الرومانيّ رُسم يهوديّ في يده حربة، لأنّ المسيح صُلب بسبب اليهود. ونجد في يسار الصورة يهوذا مشنوقًا وحده، لا أحد يعيره اهتمامًا، عيناه مغلقتان وكيس النقود الذي أخذه لقاء خيانته مقلوب. لقد أراد موت معلّمه فمات هو.

من جميع هذه الأمثلة نستنتج أنّ الصليب دلّ في بداية استعماله إلى النصر. وهذا ما يبدو من الرسوم والمنحوتات، حيث يشغل المكانة المرموقة، أو من تمثيل المصلوب منتصرًا وهو على الصليب. والسبب في ذلك هو أنّ ثقافة العصر كانت ذات طابع عسكريّ. ففي المعركة لا يهتمّ الناس إلاّ بالنتيجة، ولا يكترثون لعدد الضحايا.

الخاتمة

لا بدّ لنا من التساؤل بعد هذا العرض السريع لتاريخ الصليب والصلب: متى ظهرت صور المصلوب وهو في ذروة الألم؟ وما سبب ظهورها؟

إذا تتبّعنا تاريخ الفنّ المسيحيّ نلاحظ أنّ أوّل تمثيل للمسيح المتألّم تمّ في القرن التاسع. لكنّ السكينة ظلّت بادية عليه، وعضلات بطنه تُشير إلى جبروته. واستبدل الوشاح الليتورجيّ بثوب بسيط. وشيئًا فشيئًا، بدأ رأس يسوع ينحني، وجسمه يسقط إلى الأسفل ويأخذ شكل حرف S. ولم يوضع إكليل الشوك عل رأسه إلاّ في القرن الثالث عشر، بتأثير من الروحانيّة الفرنسيسيّة التي تميل إلى تأمّل آلام المخلّص. وفي القرنين الرابع والخامس عشر، بالغ الفنّانون في إظهار العذابات والألم. وصار المصلوب يحمل علامات كوارث الزمن، فنرى جسمه مغطّى بقروح الطاعون، أو بطعنات الحروب، أو بآثار الأوبئة التي أودت بحياة الناس. وفي نهاية القرن الخامس عشر، ظهرت صور التنزيل عن الصليب، والجلد، والثالوث إذ يحمل الآب ابنه ميتًا، وزال موضوع المسيح القائم المنتصر على الموت.

وفي القرن السابع عشر، عادت صورة المصلوب الشديد البنية إلى الظهور، لكنّها سرعان ما اختفت في القرن الثامن عشر وحلّت مكانها تعابير الذلّ والألم، التي بلغت أوجها في القرن التاسع عشر. ولا نستطيع أن نقول شيئًا عن القرن العشرين، لأنّنا لا زلنا نعيش فيه، ولأنّ تطوّر الفنّ يتمّ بسرعة كبيرة جدًّا، فتتنوّع أنماط الرسوم والمنحوتات، وتعسر عمليّة حصرها.



شكل (١)

ـر عقيق (القرن الثاني) مساحته ١
'، يحوي أهمّ سبعة رموز في العصر
سيحيّ الأوّل: المرساة، السمكة،
ـمل، الحمام، الراعي، الحرف T،
ـفينة.

Abbé Martigny, *Dictionnaire d'Ar-*
éologie Chrétienne, p. 751



شكل (٢)

رسم ساخر من قصر البلاتينو (القرن الثالث)

D.A.C.L., t III, col. 3051



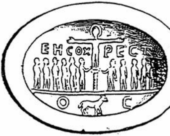
شكل (٣)

آشور ناصربال، الملك الآشوريّ، يلبس عقدًا إحدى جواهره على شكل صليب.

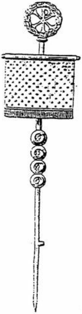
Dictionnaire de la Bible, t. I, col 1127



شكل (١٢)
حجر عقيق (القرن الثاني؟)
D.A.C.L., t III, col. 3050



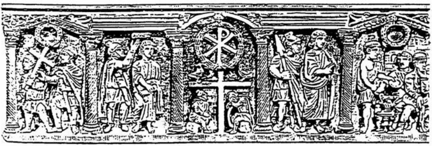
شكل (١٣)
حجر عقيق (القرن الثالث)
D.A.C.L., t. III, col. 3050



شكل (١٤)
راية عسكرية أيام قسطنطين.
D.A.C.L., t. VIII, col. 953

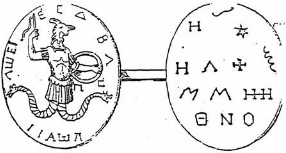


شكل (١٥)
عبارة الملك قسطنطين المختصرة كما هي في أيامنا.

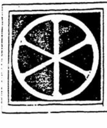


شكل (١٦)
درب الصليب منقوش على تابوت حجريّ.

D.A.C.L., t. VIII, col. 957



شكل (٤)
ـيمة ذات رأس ديك. تبدو علامة الصليب واضحة في الكتابة السحرية.
Abbé Martigny, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne*, P. 7



شكل (٥)
صليب يوناني نجميّ (القرن الرا
«تسالونيقيا».
ctionnaire des Symboles, p.



شكل (٦)
حرف X و I بشكل صليب (القرن الرابع) «تسالونيقيا».
Dictionnaire des Symboles, p. 321



شكل (٧)
أوّل حرفين من اسم المسيح Xو P
(القرن الثاني).
Dictionnaire des Symboles, p. 321



شكل (١٠)

عقيق أحمر مساحته ٢ سم٢ . وُضِعَ على المرساة صليبيّة الشكل سمكة.

D.A.C.L., t. I, col. 210



شكل (٨)

شواهد قبور من القرنين الثاني والثالث يبرز فيها الحرف T.

A.C.L., col. 3053

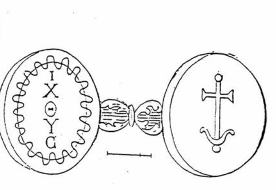


شكل (١١)

يَشَب أحمر وُجد في غزّة

(القرن الثاني أو الثالث)

D.A.C.L., t III, col. 3049

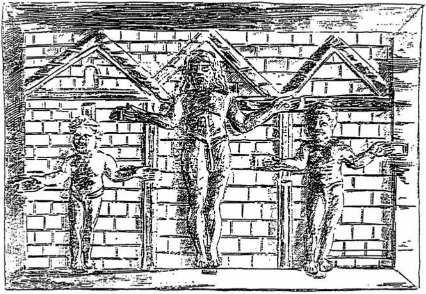


شكل (٩)

حجر عقيق مساحته ٢ سم٢ يظهر عليه اسم السمكة والمرساة صليبية الشكل.

(القرن الثالث)

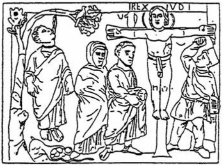
D.A.C.L., t. III, col. 3053



شكل (١٧)

مشهد الصلب منحوت على باب خشبيّ

D.A.C.L., t III, col. 3062



شكل (١٨)

موت يهوذا وموت المسيح. عاج من القرن الخامس.

D.A.C.L., t. III, col. 1133

صدر حديثًا عن دار المشرق











وجهًا لوجه أمام التاريخ

تأليف حامد حسن

مطبعة عكرمة، دمشق، ١٩٩٢، ١٥٨ صفحة

يجدر بكلّ المعنيّين بالتقريب بين المذاهب والأديان قراءة كتاب الشاعر الكبير والبحّاثة العربيّ السوريّ المدقّق الأستاذ حامد حسن. فالكتاب محاولة جادّة لإيضاح حقيقة الإسلام، وحقيقة المذهب المسلم العلويّ، بمناهضة دعواتٍ يرى المؤلّف أنّها تشوّه الإسلام وتشوّه المذهب المسلم العلويّ.

وأصلُ الكتاب إجابات عن أسئلة طرحها على المؤلّف السيّد نبيل فيّاض مندوب جريدة الديار البيروتيّة في آذار ١٩٨٩.

يبتدئ الكتاب بتقديم هو رسالة إلى المؤلّف البحّاثة اللبنانيّ الدكتور مصطفى الرافعي (ص ٥-٩)، ثمّ بوثيقةٍ مشهورةٍ باسم وثيقة كامبل - بنرمان، رئيس وزراء بريطانيا الأسبق، وهي التي توصي الدول الأوروبيّة الاستعماريّة بفصل شرقيّ الوطن العربيّ عن غربيّه بإقامة دولة أجنبيّة (يهوديّة) في وسطه، (ص ١١-١٤). بعد ذلك يقدّم المؤلّف (حتّى ص ٦٧) عدّة مباحث مختصرة توضح جوانب من التاريخ الإسلاميّ، ومن محاولات غالبيّة المستشرقين تشويه هذه الجوانب. ويرى المؤلّف أنّ الأسئلة التي طرحها عليه مندوب جريدة الديار ما هي «إلاّ حلقة في سلسلة طويلة من العداء لهذا الشرق وشعوبه من العرب والمسلمين. بدأت هذه السلسلة في مدينة كلير - مونت ١٠٩٥... ولم تزل مستمرّة ومتلاحقة حتّى اليوم عبر منشورات «الحقيقة الصعبة» وعلى أقلام فرسانها كأبي موسى الحريريّ وأنور ياسين ومصطفى جحا» (ص ٦٩).

والأسئلة - حقًّا وكما يثبتها المؤلّف - جديرة بأن تعتبر «استفزازيّة» بحسب التعبير الدارج. أوّلها - مثلًا - سؤال جوهرُهُ دعوة يوجّهها المندوب إلى المؤلّف لإبداء رأيه في العلاقة الصابئيّة العلويّة. ومنها مثلًا سؤال عن العلاقة بين العلويّين والسنجاريّين وأسئلة عن جملة أمور بينها موقع الإيمان بالتقمّص لدى المسلمين العلويّين. فإذا أشرتُ إلى الأسئلة الثلاثة هذه فلأنّ فيها وضوحًا يجعل تلخيصها هنا سهلًا. أمّا الأسئلة الأخرى فيحتاج إثباتها بنصّها (وهي صعبة التلخيص) إلى مساحة واسعة.

يجيب الأستاذ حسن عن هذه الأسئلة بدقّة وسعة اطّلاع يُهنّأ عليهما، وأتت إجاباته في سبعين صفحة يحسن أن تُقرأ بكلّ اهتمام.

ويختم الكتاب بتسع صفحات (ص ١٤١-١٤٩) هي كلمة يوجّهها المؤلّف إلى كَتَبَة «الحقيقة الصعبة». ويبدو من هذه الكلمة أنّ ثمّة مجموعة كتب تصدر عن جهةٍ ما في لبنان تحت عنوان كبير هو «الحقيقة الصعبة»، وهمّها التجنّي على الإسلام وعلى معظم مذاهبه أو

بعضها. وممّا يقوله المؤلّف في ختام هذه الكلمة: «ما بال أبي موسى الحريريّ «وشركته المساهمة»... يقفزون من فوق التاريخ وينزلون متطفّلين واغِلين ضيّافين على الإسلام، ونبيّ الإسلام، وتاريخ الإسلام، وفرق المسلمين، وخاصّةً العلويّين والدروز والإسماعيليّين ؟؟» (ص ١٤٩).

وأضاف المؤلّف بعد هذه الكلمة ملحقًا بثلاث صفحات عن تاريخ فكرة الإله المتجسّد، متسائلًا: «هل تأثّر اللاحق بالسابق؟ أم إنّ حقائق الأوّلين أساطير الآخِرين؟ أم إنّ هذا من «الحقيقة الصعبة»؟» (ص ١٥٣).

ورغم أنّ طبيعة الكتاب جدليّة، إلاّ أنّه كتابٌ بحّاثةٍ كبيرٍ مدقّقٍ. وكما قلت في البداية يجدر بكلّ المعنيّين بالتقريب بين المذاهب والأديان أن يتمعّنوا فيه.

ولي، بَعْدَ التعريف العامّ بالكتاب، نقطة تدفعني دقّةُ المتابعةِ العلميّة إلى إثباتها. يؤمن معظمُ الكتّابِ العرب بصدقيّةِ وثيقةٍ يطلَق عليها اسم وثيقة «كاميل - برنمان» ويُقال إنّها صدرت عام ١٩٠٧ (لا / ١٠٠٥/ كما يثبت كتاب الأستاذ حسن، وفي الأمر سهو طباعة كما أرجّح). إلاّ أنّ نفرًا من «مُجَنَّدي» القضيّة الفلسطينيّة من المؤرّخين المشهود لهم بكلّ الكفاية، في الوقت الذي لا ينفون به وجودَ مثل هذه الوثيقة، فإنّهم يعترفون بأنّ كلّ متابعاتهم العلميّة لم تستطع الوصول إلى الأصل الإنجليزيّ الذي تُرْجِمَ عنه النصُّ العربيّ - وأصل الوثيقة إنجليزيّ طبعًا -. وقد أشرت إلى إشكالات هذه الوثيقة في صفحة /١١٤/ من الطبعة الثانية من كتابي نحو علم عربيّ للسياسة (بيروت ودمشق، دار المنارة، ١٩٩٣). أين هو نصّ الوثيقة بأصلها الإنجليزيّ؟ مَن كان السابق من العرب إلى ترجمتها؟ وعن أيّ نصّ تَرجَم؟ تلكم نقطة مهمّة في التدقيق التاريخيّ، وإن لم تكن ذات شأن كبير في صِلتها بالكتاب القيّم الذي عرفّت به.

د. جورج جبّور

من تراث الشيخ عبد الرحمٰن الخيّر
رسالة تبحث في مسائل مهمّة حول المذهب الجعفريّ (العلويّ)
الردّ على الدكتور شاكر مصطفى

أشرف على طباعته هاني الخيّر، دمشق، مطبعة خالد بن الوليد، ١٩٩٣، ١٢٨ صفحة

الكتاب واحد من أعمال المرحوم الشيخ عبد الرحمٰن الخيّر الذي توفّي عام ١٩٨٦. وقد حفلتْ حياتُه الطويلة (وُلد عام ١٩٠٤) بالعمل الدائب «من أجل التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، وصولًا إلى وحدة الصفّ والموقف، وقطعًا لألسنة السوء»، كما جاء في مقدّمة نجله هاني الذي يضطلع بمهمّة نبيلة هي نشر تراث المرحوم والده.

والكتاب، في معظمه، إجابة ودّيّة تاريخها ٢٧/ ٢/ ١٩٧٦ عن رسالة ودّيّة وجّهها إلى الشيخ، بتاريخ ١٧/ ١/ ١٩٧٦ المؤرّخ العربيّ المعروف الدكتور شاكر مصطفى. وبالإضافة

إلى هذه الإجابة ثمّة في الكتاب رسالتان موجّهتان إلى الشيخ أحمد عارف الزين بتاريخ ١٠/٧/١٩٥١ ردًّا على مقال ظهر في العرفان (شوّال ١٣٧٠ هـ)، وإلى الأستاذ سعد جمعة (رئيس وزراء الأردنّ الأسبق) بتاريخ جمادى الأولى سنة ١٣٩١ هـ ردًّا على ما ورد عن الطائفة العلويّة في كتاب جمعة بعنوان مجتمع الكراهية.

والكتاب، الذي يتألّق فيه الشيخ الخيّر بأسلوبه الحارّ، وبدقّته وموسوعيّته المعروفتين، دفاع عن الطائفة العلويّة لما تعرّضت وتتعرّض له من افتراءات. قوامُ الدفاع البرهنةُ على عميق ارتباط الطائفة العلويّة بالثوابت الإسلاميّة وأوّلها القرآن الكريم. وفي الكتاب إيضاح لاشتراك كثير من المذاهب الإسلاميّة وشيوخ السُّنّة، مع الطائفة العلويّة، بالقول بالباطن والتأويل.

د. جورج جبّور

الجهاد حسب المذهب المالكيّ
مع تحقيق كتاب الجهاد
من كتاب النوادر والزيادات
لأبي محمّد عبدالله بن أبي زيد القيروانيّ النّفزيّ
بقلم ماتياس فون بْريدُو
سلسلة «نصوص ودراسات»، يصدرها المعهد الألمانيّ للأبحاث الشرقيّة
في بيروت، ١٩٩٤، ٥٤٧ صفحة بالعربيّة و١٩٧ ص بالألمانيّة

إنّه عمل علميّ واسع النطاق، قام به ماتياس فون بريدو لاستكشاف معالم الجهاد بحسب المذهب الفقهيّ المالكيّ. من التحقيق، استنادًا إلى مخطوطات آيا صوفيا (إستنبول) والزيتونة (تونس) والمالكيّة (الرباط) والقرويين (فاس) إلى مقدّمة عامّة وعرض تفصيليّ لمحتويات الكتاب، انتهاء بعدد من الملاحق والفهارس من كلّ نوع (ثمّ ضبطها على ما يبدو بالطريقة المعلوماتيّة)، جاء البحث كاملًا مثل البناء المتناسق. عبدالله بن أبي زيد القيروانيّ هو من مشاهير الفقهاء المالكيّين ومن أئمّة القرن العاشر الميلاديّ (وُلد سنة ٩٢٢) الذين أثّروا في قومهم ومحيطهم. إستمدّ بعض ما جاء في جهاده من كتاب السلف ابن المرّاز وكتاب ابن عبدوس وكتاب ابن سحنون وغيرهم من الأقدمين حتّى الطبريّ والخطّاب ومالك.

أمّا محتوى الجهاد، ويعني هنا الجهاد الأصغر، فهو يُشير إلى كلّ ما يجب فعله في زمن الحرب، فيبدأ بإثبات فضل الجهاد في كتاب القرآن والسُّنّة والأحاديث. وتتوالى الموضوعات فيقدّم الكتاب جوابًا عن كلّ سؤال يمكن أن يطرحه المجاهد في أثناء جهاده. بالمختصر، كيف تتمّ المعاملة مع الأسرى وأهل الذمّة والخوارج والرهبان والمتزوّج وغير المتزوّج...؟

أ. سليم دكّاش

الأمم المتّحدة والسياسة الدوليّة وما يخصّ العرب

تأليف الدكتور جورج جبّور

دار الأنوار، دمشق، ١٩٩٤، ٦٧ صفحة

ما زال الدكتور جورج جبّور يُصدر الدراسة تلوَ الدراسة في شؤون السياسة الدوليّة والمنظّمات الدوليّة. وآخر ما نَشَره هذا الكتاب، الصغير حجمًا ولكنّه البعيد شأوًا.

بعد المقدّمة في أهمّيّة البحث، يتناول المؤلّف سياسة الأمم المتّحدة على الصعيد الدوليّ فيرى أنّها تبلورت في مراحل أربع، تمتدّ كلّ واحدة من الثلاث الأُولى على مدى خمسة عشر عامًا بين ١٩٤٥ و١٩٩٠، ونحن الآن في مسار المرحلة الرابعة. ويحلّل الدكتور جبّور كلّ مرحلة ويستخلص توجّهها الأساسيّ: فالمرحلة الأُولى (من ١٩٤٥ إلى ١٩٦٠) تميّزت بسيطرة العالم الأوّل بقيادة أميركا، إذ استطاعت هذه الدولة أن تهيمن على الجمعيّة العامّة وتلتفّ على ما كان للاتّحاد السوفياتيّ من حقّ النقض. أمّا المرحلة الثانية (١٩٦١-١٩٧٥) فتميّزت بصعود الدول الأفروأسيويّة وتحالفها مع الاتّحاد السوفياتيّ في وجه نظام القِيَم الغربيّ، فكانت الريادة لعالميّة العالم الثاني. وفي المرحلة الثالثة (١٩٧٥-١٩٩٠) ابتدأت عالميّة عربيّة أفريقيّة - أسيويّة لا انحيازيّة، هي عالميّة العالم الثالث. وبدأت المرحلة الرابعة متزامنة مع تفكّك الاتّحاد السوفياتيّ وتزايد هيمنة الولايات المتّحدة، فكان الاتّجاه نحو قيام الأمم المتّحدة بدور الحكومة العالميّة.

وبعد تحديد المراحل الأربع هذه، خصّص الكاتب فصلًا لعلاقات الأمم المتّحدة بالعرب، مركّزًا على مسائل العراق وليبيا والصومال والصراع العربيّ - الإسرائيليّ.

تكمن أهمّيّة كتاب الدكتور جبّور في عمق تحاليله وصفاء رؤيته وصرامة في بيان الحجج. وقد لفت نظرنا خاصّة وصفُه دورَ الأمين العامّ ماضيًا وحاضرًا، فضلًا عن اقتراحاته العمليّة لتحسين أداء الأمم المتّحدة وفاعليّتها.

أ. كميل حشيمه

Lumières sur Saïda
Quand chrétiens et musulmans bâtissent la paix au Sud - Liban
par G. Baguet, B. Hallaq, M. Jondot
Desclée de Brouwer, Paris, 1994, 205 pages

أنوار على صيدا

عندما يبني المسيحيّون والمسلمون السلامَ في جنوب لبنان

مؤلّفو الكتاب ثلاثة تنوّعت اختصاصاتهم ولكن جمعتهم فكرة واحدة، هي ثقتهم بلبنان ودوره في تأدية شهادة العيش المشترك. جورج باغيه صحافيّ فرنسيّ خوّلته مهنته اقتناص العوامل الأساسيّة في الأحداث وعند الأشخاص، فرسم صورةً بليغة المعالم لرجل الحوار بين المسيحيّين والمسلمين في مدينة صيدا وجوارها بلبنان الجنوبيّ، الأب سليم غزال.

ميشال جُوندُو كاهن، فرنسيّ أيضًا، هو مسؤول عن العلاقات مع المسلمين في إبرشيَّة نانْتير قرب باريس؛ حرَّر القسم الثاني في الكتاب وعنوانه: «لبنان أكثر من بلد»، فيه يتوسَّع بما قاله البابا يوحنّا بولس الثاني من أنّ هذا الوطن مدعوّ ليكون رسالة حوار وتعايش تشهد للعالم أجمع. وقد وُفّق الكاتب إلى إيجاد معالم كثيرة تُشير إلى حسن اتّجاه المسار. القسم الثالث، وعنوانه: «لبنان، التعدّديّة والاندماج الوطنيّ»، هو بقلم بطرس الحلاّق، الباحث والأستاذ في جامعة السوربون، الذي خوّله تنشئته في لبنان وسورية أن يتحسَّس شؤون الشرق الأدنى وشجونه من الداخل. وقد استطاع أن يحلّل بدقّة وحنكةٍ الأوضاع اللبنانيّة في إطارها التاريخيّ والجغرافيّ ونجح في استخلاص المَواطن التي تدعو إلى التفاؤل. إلاّ أنّنا مع تقديرنا العميق صواب تحاليله، لا نشاطره أحد آرائه حول مفهوم تبلور الكيان اللبنانيّ. فقد أكّد (راجع ص ١٤٧-١٤٨) أنّ كيان لبنان السياسيّ التاريخيّ، الذي ظهر في حقبتين امتدّت كلّ منهما على نحو ثلاثين أو أربعين سنة في أيّام فخر الدين المعنيّ وبشير الثاني الشهابيّ، لم يُولد نتيجة وعي وطنيّ، بل بفعل طموح رجلين دعمهما الغرب، فلورنسا للأوّل، وفرنسا للثاني، وتخلّى عنهما بعد إخفاق المحاولة. نقول إنّ كلّ محاولة يقوم بها فرد في جماعة لا يمكن أن تكون مجرَّد حلم يُراود هذا الفرد وحده، بمعزل عمَّن حوله. فكلّ ثمرة هي وليدة تربة تحملها، وما كان لفخر الدين وبشير أن ينطلقا في مشروعيهما لولا دعم شعبهما وإن عن وعي غير مكتمل. ثمّ ما القول عن المدّة الثالثة التي لم يذكرها صديقنا الدكتور الحلاّق، وهي التي امتدّت على نصف قرن ونيّف، من ١٨٦٠ إلى ١٩١٤، وتيّض فيها للدروز والمسيحيّين وبعض الأقلّيّات أن يعيشوا معًا، وبملء رضاهم، في ظلّ المتصرّفيّة، وهي أقرب ما تكون من الحكم الذاتيّ (أطلب مقال الدكتور عبدالله الملاّح في مجلّة المسرّة، ١٩٩٤: ٢٦٤-٢٨٨، بعنوان: «مواقف استقلاليّة من تاريخ المتصرّفيّة»).

مهما يكن، فنكرِّر تقديرنا ما توصَّل إليه المؤلّفون الثلاثة. لقد وضعوا الإصبع على ما من شأنه أن يكون إيجابيًّا، لنعمّ «الأنوار»، التي سطعت فوق صيدا، سائر أنحاء لبنان وجميع بنيه، فيظلّوا على مستوى المسؤوليّة التي ألقاها التاريخ على عاتقهم.

كميل حشيمه

آرام

مجلّة فصليّة تصدرها جمعيّة آرام للدراسات السريانيّة وما بين النهرين
المجلّدان الثالث والرابع ١٩٩١، ١٩٩٢
منشورات جامعة أوكسفورد

هذه المجلّة تصدرها جمعيّة آرام العلميّة في جامعة أوكسفورد وفي جامعة هارفرد في الولايات المتّحدة. وراء هذه المبادرة الناجحة الكاهن اللبنانيّ، المتخصّص في السريانيّات، شفيق أبو زيد الذي يحرّك أعمال الجمعيّة ونشاطاتها منذ بداية التسعينات. ومن مبادئ جمعيّة آرام أنّها «مستقلّة، غير سياسيّة، غير استثماريّة، مشتركة بين الأديان،

تهتمّ بدراسات بلاد الشام وما بين النهرين بكلّ وجوهها الحضاريّة». والواقع أنّ جلّ اهتمامها هو سبر غنى بلدان المشرق الحضاريّ، إذ تعمل على التعريف به وتنميته والمشاركة في النهضة العربيّة الثقافيّة.

في المجلّد رقم ٣ وهو في ٣٧٠ صفحة من القطع الكبير، جزآن: الجزء الأوّل يحتوي على نصوص محاضرات الندوة العالميّة الثانية التي نظّمتها آرام سنة ١٩٩١ تحت العنوان التالي: «الثقافتان السريانيّة والعربيّة إبان العصر العبّاسيّ في العراق». وقد اشترك في إلقاء المحاضرات شخصيّات معروفة مثل سيدني غريفث وسبستيان بروك وولفرد مادلونغ وغيرهم، ويتبيّن من العناوين أنّ وراء لقاء الثقافتين السريانيّة والعربيّة، لقاءات أخرى متعدّدة كلقاء المسيحيّة والإسلام، والإسلام واليهوديّة، والعربيّة واليونانيّة، والمنطق والوحي، والعقل والتقليد، والمتوارث نقليًّا والمتوارث كتابةً ومخطوطًا إلخ. إنّ سياسة المشاركين في هذه الحلقة حواريّة، لكن بالعقل والمنطق والعلم. أمّا في الجزء الثاني من هذا المجلّد، فثمّة مقالات متفرّقة في السريانيّة والإسلام.

أمّا المجلّد الرابع فهو في ٤٦٠ صفحة وفي جزءين أيضًا: الجزء الأوّل، وهو الأهمّ، يحتوي على نصوص ووثائق الندوة العالميّة الثالثة التي نظّمتها آرام سنة ١٩٩٢ في جامعة أوكسفورد تحت العنوان التالي: «المدن العشر في فلسطين». إنّها محاولة فريدة وأولى من نوعها لدراسة حياة تلك المدن وأحداثها التي تكلّمت عليها كتب التاريخ وحتّى الكتب المقدّسة، خصوصًا أنّ الكثير من الاكتشافات الأثريّة حصلت في السنوات الثلاثين الأخيرة في أكثر من مدينة من هذه المدن وهي، على ما جاء في كتاب بلينوس - ونورد الأسماء بالأجنبيّة -: دمسقوس (دمشق)، فيلادلفيا (عمّان)، رافانا، سقطبوليس، جدرا، هيبوس، ديون، بلا، جيرازا، وكاناتا وأبيلا. ومن العادة أن يسقط اسم دمشق كونها خارج إطار المدن العشر الجغرافيّ. وهنا أيضًا تبرز أسماء المتخصّصين في مجال الأثريّات وتاريخ الأراضي المقدّسة أمثال ديفيد غراف، وموريس سارتر، وروبرت سميث...

بين العديد من الفصليّات التي تعنى بالمشرق، يبدو أنّ آرام وجدت خصوصيّتها في إبراز الطابع الحضاريّ الثقافيّ الإنسانيّ حيثما كان وفي واقعه الموضوعيّ، بالرغم من أنّ هذه المحاولة تبقى أسيرة الاختصاص وأهله.

أ. سليم دكّاش

تعاليق ابن باجّة على منطق الفارابي

تحقيق وتقديم الدكتور ماجد فخري

سلسلة «المكتبة الفلسفيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٢٢٦ صفحة

قد يظنّ الباحث أنّ تعاليق ابن باجّة على جُمَع الفارابي المنطقيّة تقتصر على مجرّد ملاحظات حول مسائلها ليس إلاّ. لكن المتعمّق فيها سيتبيّن أنّها شروحاتٌ وتحليلاتٌ طالت وقصرت وفقًا لأهمّيّتها. هذا ما حقّقه الدكتور ماجد فخري في كتابه حين أبرز مدى إقبال

فيلسوف الأندلس ابن الصائغ على تدبُّر منطق المعلِّم الثاني، انطلاقًا من المدخل، مرورًا بالمقولات والعبارة، وصولًا إلى القياس والبرهان. ويكون بذلك قد أكمل لنا وأقفل حلقةً رئيسةً من تاريخ المنطق عند العرب ما بين أهل المشرق العربيّ وأهل المغرب الأندلسيّ.

ج. د. م.

La charité de l'infinitésimal
par Bernard Forthomme et Jad Hatem,
Cariscript, Paris, 1994, 96 pages

المحبّة والحساب اللانهائيّ الصغر
تأليف جاد حاتم وبرنار فُورتُوم

إنّ هذا المؤلَّف، الذي وضعه بالتعاون فيلسوفان لاهوتيّان، هو مجموعة نصوص لا تخلو أحيانًا من الجفاف وتتمحور على كيفيّة تصوُّر المحبّة في ساحة عالمٍ عصريّ تسيطر عليه الرياضيّات مبدأً للمعقوليّة.

إنّ الرياضيّات هي علامات نظام، تنسّق واقع الاختبار بصورها الرمزيّة. وفي الوقت نفسه، يمكّن تميُّز الهويّة، داخلَ المجموعات، من التغلّب على العنف الفوضويّ، الناتج من عدم التميُّز. ولكي تكون الأخلاقيّة والروحانيّة أمرين ممكنين، فلا بدّ أن يقوم كلّ عمل بشريّ على «أنا» يعي حرّيّته واستمراره في الزمن. ومع ذلك، فإنّ الحصول على الهويّة يبقى سيرًا احتماليًّا يُعرَّض دائمًا للخطر، إن أخذنا بعين الاعتبار إمكانيّة معاودة الفوضى. فالتفسيرات (التي يقترحها جاد حاتم) والتي تتناول انهيار وجه قاين (تكوين ٤) وتنويعًا عصريًّا لأسطورة أوديب، تكشف عن إخفاق محاولة تفريد غرقت في الفوضى النهائيّة. والمحبّة وحدها تستطيع أن تؤمّن الفداء. فكما أنّ الحساب اللانهائيّ الصُغَر، خلافًا للصُغَر الآليّ، هو قادر على أن يُبرز وضعيّة الأحجام اللانهائيّة الصُغَر، فإنّ المحبّة تجهل مواقف اللاعودة، حيث يعرِّض الكائن للسقوط في العدم: قد يؤمِّن خلاص كائن من الكائنات انطلاقًا من أقلّ قدر من الإنسانيّة بقي في العالم.

وفي الفصل الخامس، المُعَنْوَن «نشأة الرياضيّات»، يدلّ برنار فُورتُوم على أنّ الرياضيّات لا تصلح لأن تكون أساسًا لسائر وجوه المعرفة، لأنّ أسس تلك المعارف تبقى غير ثابتة. فاللاهوت وحده، الصادر عن النور الإلهيّ، يستطيع أن يدعم سائر وجوه المعرفة. ولا يمكن، على كلّ حال، أن تُهمَل، من وجهة نظر تاريخيّة، مساهمة اللاهوت والمحبّة في تكوين الروح العلميّ. فالتجرُّد الذي دعت إليه «رهبانيّات الصدقة» مكّن من جعل الطبيعة المحايدة ثابتة في ذاتها، وهذه مقدّمة لا بدَّ منها لانطلاقة روح الموضوعيّة وبالتالي روح العلم.

هذا الكتاب يُثير الانتباه بفضل الموضوع الذي يتناوله، وهو حاسم في تحاليله الكتابيّة واللاهوتيّة، والأدبيّة (إستِيْنْسُن وكُتُو وجاك لوران وماتيسون...) والفلسفيّة (ليبنز)،

والانتروبولوجيّة والعلميّة، وكلّ ذلك يهدف إلى الدفاع عن قضيّته، وهي أنّ المحبّة، بدل أن تنفد في اللامتناهي الصُغر، تجد فيه مصدر الخلاص، أي اللانهائيّ.

سليم بدُورة

الشعراء الجاهليّون الأوائل

تأليف الدكتور عادل الفريجات

سلسلة «نصوص ودروس - المجموعة الأدبيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٦٠٠ صفحة

كتاب كبير بحجمه، كبير خطير بموضوعه، شائق المطالعة على كونه شائك المعارج، غنيّ التاج علمًا وروحًا علميّة.

والمؤلّف أصلًا أطروحة دكتورا في اللغة العربيّة وآدابها قدّمها منشئُها في كلّيّة الآداب بجامعة القدّيس يوسف - بيروت، فسُرَّ يومذاك بأن نال من لجنة المناقشة كلّ استحسان وتقدير، ويسرُّنا نحن اليوم أن نقول فيها كلمة حقّ وثناء.

إنطلق الدكتور الفريجات في مرحلة أولى، فتوغّل في مسألة الشعر العربيّ، وحلّل نماذجَ من قديمه ببواعثها وأوزانها، فانتهى إلى أنّ عمر الشعر الجاهليّ الذي نتدارسه اليوم، هو «أطول ممّا حدّده له الجاحظ بقرن كامل، وأنّ لدينا شعراء جاهليّين أوائل ذكرهم مؤرِّخو الأدب يتسمون زمنيًّا إلى القرن الثالث الميلاديّ» (ص ٩).

وفي مرحلة ثانية، جال المؤلّف في كتب التراث فتبيّن له أنّ الشعراء الأوائل كثيرون جدًّا، لذا اضطرَّ إلى قصر اختياره على أربعين منهم بغية تناولهم بالدرس.

وفي خطوة ثالثة، عالج الدكتور الفريجات قضايا النَّحل ومعايير توثيق الشعر القديم، فأثبت أنّ شكل المقطوعة الشعريّة التي لا تتجاوز سبعة أبيات هو «الشكل الأقدم للشعر العربيّ في بواكيره»، ولكنّ التقصير، أو تطويل الشعر، لم يتأخّر، بل وقع على الأرجح منذ زمن الشاعر الجاهليّ أبي قِلابة الهُذلي الذي قدّر المؤلّف ظهوره في القرن الخامس الميلاديّ، لأنّه والد جدّة الرسول العربيّ السادسة.

تلك الخطوات الثلاث كانت موضوع الباب الأوّل في الكتاب. وفي البابين التاليين، وهما عماد العمل برمّته، تناول المؤلّف أخبار الشعراء الأربعين الذين اختارهم، ودرّسها ممحّصًا محقّقًا مخرّجًا جميع الأشعار. وبدأ السلسلة بالشاعر خُزَيمة بن نهد القُضاعي الذي ظهر بُعَيد تفرّق قُضاعة في العراق قبل معركة شَهْرَزور سنة ٢٣١ م، وأنهى المطاف بالشاعر محمّد بن حُمران الجُعفي الذي عاش على الأرجح في منتصف القرن السادس.

أمّا الخطّة العامّة المتّبعة في دراسة كلّ شاعر، فتقوم على معالجة المعلومات التي تُقدّمها المصادر والمراجع بموضوعيّة تامّة، نُضبَط اسم كلّ عَلَمَ وَقَع عليه الاختيار، ويحدَّد نَسَبه وأسرته وقبيلته وصفاته، ونُورَد أهمّ الأحداث التي شهدها أو عاصرها. والوقوف عند جداول النسب مهمّ وكذلك عند الرجال المعاصرين، إذ يُتيح ذلك تحديد

الزمان. وفي خطوة تالية يصير الحديث عن شعر كلّ شاعر و«صُنع» هذا الشعر. والشرط الأساسيّ في ذلك الصنع هو «عدَم وصول ديوان له صَنَعه مِن قَبلُ عالِم من التراث». ولا ينسى المؤلّف أن يطبّق مع كلٍّ من شعرائه الأربعين معايير ضبط صحّة شعرهم بالتفصيل، مستعينًا بمجموعة من المصادر والمراجع زادت على المائتين والخمسين. ويكلّل الكتاب عدد من الفهارس المفصَّلة - تسعة على وجه التحديد - تساعد على البحث والتوثيق.

أطروحة عادل الفريجات دراسة مميّزة بجدّة طروحاتها وجدّيّتها، بسعة ما توفّره من معلومات، بأهمّيّة موضوعها القديم الحديث أبدًا، العزيز على قلب كلّ مَن أحبّ التراث العربيّ الأصيل.

أ. كميل حشيمه

أخطاء مستورة في لغة كتّابنا

تأليف قسطنطين ثيودوري

دار الكرمل، عمّان، ١٩٩٤، ٩٤ صفحة

ليس هذا الكتاب الأوّل من نوعه، فقد انبرى الكثير من اللغويّين منذ الشيخ إبراهيم اليازجي، ليثقّفوا ما اعوجّ في لغة كتّابنا، وهو غير قليل ويا للأسف! . إلاّ أنّ «زيادة الخير خير» على ما جاء في القول المأثور. وكلّ مصنّف يدلو بدلوه في هذا المجال، لا بدّ أنّه يعود على لغتنا ببعض الفائدة، لاسيّما إن كان صاحبه من الضليعين كما هو حال قسطنطين ثيودوري. فالرجل متمرّس بشؤون اللغة، له عدّة معاجم، منها «الحديث في المصطلحات الدبلوماسيّة والصحفيّة» (إنكليزيّ - عربيّ)، و«الفريد في المصطلحات الحديثة» (عربيّ - إنكليزيّ) وسواهما. وقد أعدّ كتابه في الأخطاء المستورة بعد مراجعة الكثير من المصادر اللغويّة المعروفة كالمعاجم القديمة والحديثة، ومَن يُحتَجّ بأقوالهم من فحول الشعراء والخطباء والكتّاب، فضلًا عن الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث النبويّة الشريفة. والمؤلّف ليس من المتزمّتين الذين ينكرون على اللغة أن تقتبس من سواها وتتطوّر، ولكنّه، ونحن من مؤيّديه، لا يرضى أن تشوّه العربيّة الجميلة بالرطانة والعُجمة والركاكة، فالتطوّر شيء والانحطاط شيء آخر، ولئن كان الأوّل مستحبًّا، فالثاني شرّ لا بدّ من محاربته واستئصاله.

أ. كميل حشيمه

Presence of the Arab World in Romania
A Bibliography (1964-1994)
by Iona Feodorov
Bucarest, 1994, 72 pages

وجود العالم العربيّ في رومانيا. ثبت بيليوغرافيّ (١٩٦٤-١٩٩٤)

لمّا تبلّغنا هذا الكتاب الصغير - وقد أهدتنا إيّاه مصنِّفته مشكورةً - تملّكنا العجب. فما

كان ليدور في خلّدنا قطّ أنّ الدراسات العربيّة انتشرت في رومانيا هذا الانتشار. إذ صدر عن باحثي ذلك البلد، الصغير نسبيًّا، وفي مدّة ثلاثين سنة، ما مجموعة ٩٤٥ كتابًا ومقالًا تمتّ إلى العربيّة. وإن دلّ هذا الواقع على شيء، فعلى همّة شعب تلك البلاد، وعلى أهمّيّة اللغة العربيّة وآدابها. والدراسات المحصاة هنا تتوزّع بين الشؤون العامّة والتاريخ والفلسفة والدين والحضارات والأدب واللغة والترجمات. وهذا القسم الأخير هو الأوفر عددًا، وفيه ذكر نصوص نُقلت من مؤلّفات ظهرت في الجزائر ومصر والعراق والأردنّ والكويت ولبنان وليبيا والمغرب وفلسطين والسودان وسورية وتونس. فتأمّل.

أ. ك. ح.

توفيق يوسف عوّاد
دراسة نفسيّة في شخصيّته وأدبه
تأليف جان طنّوس
دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٤، ٢٠٠ صفحة

ميزة هذا الكتاب أنّه يتناول سمات من شخصيّة الأديب الكبير توفيق يوسف عوّاد لم يتطرّق إليها الباحثون من قبل. وهذه الملامح تتبلور حول فلسفة القوّة التي هي جزء كبير من شخصيّة عوّاد، إن لم تكن كلّ شخصيّته. ويحلّل المؤلّف نفسيّة الروائيّ الكبير فيرى أنّها تتميّز بتضارب النزعات المازوشيّة والساديّة وارتباط غريزة الحياة بغريزة الموت ارتباطًا وثيقًا لا يمكن الفصل بينهما، «ولقد تجلّى ذلك بوضوح في الرغبة المحمومة في إلغاء الآخر، وبخاصّة المرأة، للهروب من الضعف الأصيل الذي يوحّده بضحيّته فيعمل على استبعاده بتفجير مشاعر القسوة والتشفّي».

لم يطرح جان طنّوس أفكاره الجريئة هذه طرحًا اعتباطيًّا، بل أسندها إلى قراءة مؤلّفات عوّاد قراءة دقيقة، بدءًا من سيرة حياته «حصاد العمر». ودعم استنتاجاته الأولى بما جمعه من سبره أغوار قصص الأديب ورواياته، فدرس تباعًا قصّة «الأرملة» من مجموعة الصبيّ الأعرج، وقصّة «قميص الصوف» من المجموعة التي تحمل هذا العنوان نفسه، وقصّة «الحياة» من مجموعة العذارى، وقصّة «أعمى القنطرة» من مجموعة مطار الصقيع، وروايتي الرغيف وطواحين بيروت، وتمثيلة السائح والترجمان، ومجموعة المقالات المعنونة غبار الأيّام. كما أنّه تطرّق إلى ما ألّفه في النقد والشعر. وعليه جاءت حصيلة عمله رسمَ لوحة بليغة لوجه من شخصيّة عوّاد بالغ الأهمّيّة. ومعالجة هذا «الجانب الآخر» المظلم من نفس الأديب – وهو ما قد يتهرّب منه بعضهم – تساعد على إبراز عبقريّته كاملة. فحبّذا لو كثرت مثل هذه الدراسات النفسيّة الجادّة.

أ. كميل حشيمه

أديبات عربيّات - سِيَر ودراسات

تأليف عيسى فتّوح

منشورات جمعيّة الندوة الثقافيّة النسائيّة بدمشق، ١٩٩٤، ٢٦٢ صفحة

طالما شغف الأستاذ عيسى فتّوح، المربّي والصحافيّ والكاتب الناقد، بأدب السيرة، وقد نشر الكثير من نبذ الأدباء في الصحف والدوريّات بسورية وعدد من البلدان العربيّة. وها إنّه جمع في آخر ما صدر له سِيَر ثلاث وثلاثين أديبة عربيّة كان لهنّ بليغ الأثر في تاريخ بلادنا الفكريّ. وما يلفت النظر لدى تصفّح ثبت تلك الأديبات، أنّهنّ ينتمين إلى أكثر من بلد واحد: فبينهنّ المصريّة والسوريّة واللبنانيّة والفلسطينيّة والجزائريّة، ومنهنّ مَن تغرّب في روسيا والبرازيل والولايات المتّحدة وتابع في المهجر رسالة الأدب.

والنُبَذ التي حرّرها الأستاذ فتّوح مختصرة مفيدة تعرض أهمّ مقوّمات سيرة الأديبة المعنيّة، وتُشير إلى خصائص فكرها وعطائها، مع بعض الأحكام النقديّة هنا أو هناك.

وإذ نشكر للمؤلّف ما حقّقه بنجاح أكيد، نتمنّى عليه أن لا يحرمنا جزءًا ثانيًا، فيزيدنا علمًا بأديبات البلدان العربيّة التي لم تحظَ بنصيب في المجلّد الأوّل هذا (العراق، تونس، المغرب، الجزيرة، الخليج...). كما أنّنا نقترح أن تُزاد في لائحة المصادر والمراجع المجاميع التي تُعنى بالأعلام، كموسوعة الزركلي وموسوعة عمر رضى كحّاله ومجموعة يوسف أسعد داغر. وكذلك نرى أنّه من الأفضل سرد المراجع مرتّبةً على الطريقة الألفبائيّة لتسهل العودة إليها. (أطلب، مثلًا صفحة ١٨٣-١٨٤ و٢٥٧). واقتراح رابع نسوقه للمؤلّف الصديق: يا ليته يخصّ مستقبلًا كلّ نبذة بلائحة المراجع - كلّها أو أهمّها - التي تناولت الأديبة المعنيّة، على نحو ما فعل مشكورًا في نبذة ميّ. وعلى كلّ حال يطيب لنا الإقرار بأنّ الكتاب بات مرجعًا لا بدّ منه لدرس أديباتنا العربيّات.

الأب كميل حشيمه

سليم حيدر

تأليف د. علي شلق

سلسلة «شعراء لبنان» ٨، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ١٦٠ صفحة

سليم حيدر شاعر من شعراء هذا القرن، ربطته بالمؤلّف معرفةٌ كانت من أسباب تأليف الكتاب.

تطرّق الدكتور علي شلق، قبل الغوص في أشعار حيدر، إلى أسرة الشاعر معرِّفًا مفصّلًا، فأبرز دور المحامي، فالقاضي، فالسفير والوزير، فالنائب، قبل أن يصل إلى المؤلّف صاحب القصائد والمخطوطات. ثمّ أظهر، في حديثه عن أغراض حيدر الشعريّة، مدى إيمان الشاعر وتعلّقه بالله الخالق.

وفي فصل آخر، كشف لنا الكاتب عن تأمّلات حيدر في الطبيعة من خلال أشعاره.

أيجوز ألّا يتأثّر ابن بعلبك بالطبيعة وعناصرها، فيجسّدها صورًا ولوحاتٍ في ثنايا سطوره الشعريّة، وهو مَن قارب السفوح والأنهر والغيوم والضباب، وتطلّع إلى الشمس والقمر، وزامن الأصابيح والأماسي؟

كما أنّ شعر حيدر لم يخلُ من مواقف قوميّةٍ وطنيّةٍ، فنظم في مناسبات عديدة وظروف مختلفة: لبنان في محنته الكبرى، ذكرى المولد النبويّ وإسرائيل، نداء يسوع في عيد مولده، فلسطين والعرب، مصر وسوريا، عبد الناصر ومآثره. . . إنّ حيدر لم يبخل بقصائده على المفكّرين والشعراء الذين عايشهم، فخصّ المفكّر موريس الجميّل بقصيدة يناجي فيها روحه، والأديب فؤاد حبيش بأخرى في ذكراه، وشاعر القطرين خليل مطران بثالثة في ذكرى مصرعه. أمّا المرأة فقد تجسّدت أيضًا في شعره، تارة بصور المثال في البال، وطورًا بسراب الخداع وخيبات الأمل. فهي، في نظره، حينًا جسدٌ يتراقص، وأحيانًا فكر يسمو ويتعالى. لقد غنّى سليمُ المرأة وبكاها، ورقّ لها وتعبّد.

وإذا كان لشاعرنا نتاجٌ شعريٌ وفير توزّع في فنون الغزل، والتأمّلات في الطبيعة، والنظرة الفلسفيّة إلى الوجود والخلق، فهو لم يجنح عن كتابة النثر، إذ جاءت المرافعات، والبرلمانيّات والانطباعات لتكوّن مادّة نثريّة غنيّة إلى جانب مخطوط له في موضوع الشعر، عالج فيه اللفظ والمعنى، الجرْس، والغاية من النظم.

إمتاز سليم حيدر بعلمه وثقافته، إذ جمع في شخصه رهافة الشاعر ورقّة الأديب إلى لباقة الديبلوماسيّ وحزم رجل القضاء. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الفرادة أغنت تجربته الشعريّة ورفدتها بروافد العلم وسعة المعرفة. وإذا كان لنا من تمنٍّ نسوقه في الختام، فهو أن يُدرَّس نتاج شاعرنا، وزملائه المعاصرين المغمورين، في ضوء المناهج الحديثة لدراسة النصوص الأدبيّة، فتكشف لنا آفاقٌ أوسعُ في نفسيّاتهم وشخصيّاتهم ومواقفهم، ونفيد من غنى أعمالهم الفنّيّة، سواء لجهة المعاني والمضامين، أم لجهة الأسلوب والموسيقى والفنون المتّبعة.

ريمون حرفوش

L'utilisation de l'idée de Dieu dans la société du Moyen - Orient

Actes du 3ème symposium interdisciplinaire

Institut Saint - Paul de Philosophie et de Théologie, Harissa, 26-28 mars 1992

Editions Saint - Paul, Beyrouth - Jounieh, 1993, 251 pages

إستعمال فكرة الله في مجتمع الشرق الأدنى

هذه خلاصة أعمال ندوة أقامها معهد القدّيس بولس للدراسات الفلسفيّة واللاهوتيّة في حريصا، بين السادس والعشرين والثامن والعشرين من آذار/ مارس ١٩٩٢. وقد شارك فيها جمهرة من الاختصاصيّين في الفلسفة والأخلاقيّات وعلم اللاهوت والكتاب المقدّس وعلم الاجتماع والإسلاميّات والتراث العربيّ المسيحيّ، ممّا يُشير إلى أنّ الموضوع عولج من جوانبه كافّة، وتزيد قائلين إنّه دُرس بجدّيّة وعمق يتناسبان مع ما له من أهمّيّة في

الأوضاع الراهنة خاصّة.

المقال الافتتاحي، وهو بقلم الأب جوزف المعلوف البولسيّ، طرح السؤال: كيف نستعمل فكرة الله في شرقنا؟ وما هي الأسس التي ينبغي اعتمادها في محاولة الدخول إلى مفهوم الله؟

تلاه الخوري بولس الفغالي، الاختصاصيّ في الكتاب المقدّس، فركّز بحثه على «مُلك الله والأرض المقدّسة في العهد القديم»، وهو موضوع يمتّ إلى التاريخ الماضي والحاضر على حدّ سواء. فهل يجوز أن نُخضع كلام الله لنظرتنا الخاصّة؟ أو، بعبارة أخرى، هل يحقّ لنا أن نجعل من الأرض المقدّسة سلعةً وننسى أنّها، مع حلول العهد الجديد، صارت ملكوت الله، أي لم تعد أرضًا بقدر ما هي شخصٌ هو يسوع المسيح؟

مقالة الأب أرغسطين دوبره لاتور اليسوعيّ، أستاذ علم اللاهوت العقائديّ، بيّنت، انطلاقًا من العهد الجديد، أنّ يسوع نقض فكرة "التلاعب بمفهوم الله"، منددًا بالكتبة والفرّيسيّين الذين جعلوا الله على صورتهم.

أمّا الأب عادل ثيودور خوري، أستاذ علوم الديانات في جامعة مونستر (ألمانيا)، فكانت مداخلته في «الميث واللغة الدينيّة». وقد بيّن أنّه لا بدّ من الميث في الخطاب الدينيّ، علمًا أنّه يجب أيضًا تطهير الدين من الميث خشية أن يتركّز انتباه الناس عل مثال ثابت أُنشئ منذ البدء، وخشية أن يضعف عندهم حسّ التاريخ وما يواكبه من تبدّلات وتصحيحات.

وعالج الأب كميل زيدان، المربّي وأستاذ اللاهوت، موضوع «أزمة الكلام على الله» نشكّك في بعض المفاهيم المتحجّرة التي من شأنها تغذية الأصوليّة والعنف.

وكانت دراسة الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ، الباحث في الأدب العربيّ المسيحيّ، بعنوان «الدين والسلطة عند اللاهوتيّين العرب في القرن التاسع»، فتوقّف عند سبعة مفكّرين من العرب المسيحيّين هم: طيماثاوس الأوّل بطريرك النساطرة، ثاودورس أبو قرّة، أبو رائطة التكريتي، عمّار البصريّ، عبد المسيح الكنديّ، إبراهيم الطبرانيّ، حنين بن إسحٰق، وبيّن كيف استطاعوا، وهم في ظلّ دولة مسلمة، أن يعلنوا مسيحيّتهم ويشرحوا معتقدهم على نحوٍ يُلائم أذهان مواطنيهم المسلمين.

الأب تُوم سيكنغ اليسوعيّ، مدير «المعهد العالي للدراسات الدينيّة»، حاضر عن «تكريم القدّيسين مَظهر من مظاهر علم اللاهوت الشعبيّ»، فنبّه إلى أنّ دور القدّيسين هو تقريب الله من البشر، وعلى رغم إقراره بأهمّيّة هذا الدور في التقوى الشعبيّة، إلاّ أنّه يحذّر من تصنيف الله بين الأصنام التي «يستخدمها» الإنسان (صدرت ترجمة هذا المقال إلى العربيّة في المشرق ١٩٩٣، ص ٢٥-٤٧).

الدكتور جاد حاتم، رئيس قسم الفلسفة في كلّيّة الآداب بجامعة القدّيس يوسف، تناول مسألة «الله والأرض في اليهوديّة المعاصرة» وأشار إلى تعدّد المفاهيم حول علاقة الله

وأرض إسرائيل عند اليهود المعاصرين ومفكّريهم الذين ساهموا في تنشيط عودة إخوانهم إلى فلسطين. فمن المهمّ، لإقامة الحوار مع اليهود، معرفة ما يقولونه عن أنفسهم اليومَ في واقعهم الدينيّ.

وكانت مداخلة للأب الياس خليفة، رئيس جامعة الروح القدس في الكسليك، بعنوان «الأصوليّة المسيحيّة»، درّس فيها ولادة هذه الظاهرة وخصوصيّاتها، كما نبّه إلى مخاطرها.

ثمّ عقبه الأب عادل تيودور خوري بحديث ثانٍ عنوانه «خواطر في الأصوليّة المسلمة»، شرح فيه نشأة هذه الأصوليّة وأسبابها وأهدافها، ثمّ توجّه إلى الأصوليّين المسلمين ببعض الأسئلة، ودعا المسيحيّين إلى متابعة الحوار معهم.

وحاضر الأب فرنسيس لُودُوك، من الآباء البيض وأستاذ اللاهوت الأدبيّ، حول «الأدوار التي نريد أن يضطلع بها الله لإدارة سلوكنا». وبعد تشخيصه الواقع – الذي لا يخلو من السلبيّة – اقترح بعض الحلول التي تلائم دور الله بحسب روح الإنجيل.

ثمّ عالج الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ، معلّم الرهبان المبتدئين وأستاذ علم اللاهوت، موضوعًا بعنوان «خطاب الأقباط حول الله»، رابطًا الواقع بمصادره عبر التاريخ، ومقترحًا سبلًا أُخرى مستقبليّة.

وأخيرًا كانت مقالة المطران كيرلّس سليم بسترس، متروبوليت بعلبكّ للروم الكاثوليك، بالعنوان التالي: «في سبيل خطاب لاهوتيّ حول الله في الشرق الأدنى اليوم». وطالب فيها العبورَ من الفكر الميثيّ إلى الفكر الإنجيليّ، داعيًا إلى الحوار مع سائر المؤمنين بالله مهما كانت النتائج.

تلكم خلاصة لما تضمّنه هذا الكتاب، أردناها مفصّلةً ما استطعنا لأهمّيّة الموضوع البالغة. ولنا رجاء عند الناشرين أن ينقلوا هذه الدراسة إلى العربيّة ليتسنّى للناطقين بالضاد، وهم أوّل المعنيّين بها، مطالعتها والإفادة منها.

أ. ك. ح.

ما هو إلهك؟

تأليف لويس بواسيه اليسوعيّ وآخرين

منشورات المعهد العالي للعلوم الدينيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٩٤، ٢٥٩ صفحة

محرّرو هذا الكتاب ثمانية، جميعهم من أساتذة المعهد العالي للعلوم الدينيّة في الجامعة اليسوعيّة ببيروت، وكلّ منهم صاحب اختصاص مشهود له بطول الباع والخبرة في مجاله. بينهم المؤرّخ وعالم الاجتماع، وأستاذ علم التربية، ومدرّس الكتاب المقدّس أو اللاهوت الأدبيّ أو اللاهوت العقيديّ أو التصوّف أو الطقوس. ومن غريب الأمر أنّ أغلبيّتهم الساحقة من غير اللبنانيّين، ولكنّهم جميعًا يعيشون في لبنان ويعملون فيه منذ عهد بعيد

ونذروا حياتهم وعلمهم لخدمة الشرق. وقد ألّفوا فصول كتابهم بالفرنسيّة ثمّ نُقلت إلى العربيّة، نقلًا جاء موفّقًا على وجه عامّ.

يلفت النظر بادئ بدء عنوان الكتاب، فقد أراده أصحابه أن يكون «ما هو إلهُك؟». وقد يتساءل القارئ المتسرّع لمَ لم يقولوا: مَن هو إلهك؟ فهل الله شيء، أم هو شخص؟ ولكنّ الاختيار كان، ولا شكّ، عن تفكير مركّز. فلئن قيل: مَن هو إلهك، كان التشديد على هويّة الله، في حين أنّ المراد هو البحث في صورة الله كما تبدو عند هذه أو تلك من الجماعات أو في هذا التقليد أو ذاك.

الفصل الأوّل بقلم الأب تُوم سِيكينغ اليسوعيّ، ينطلق فيه من الوضع المحلّيّ الحاليّ في لبنان ويرسم صورة الله كما تبدو في عدد من ممارسات العبادة الشعبيّة.

الفصل التالي هو من تأليف الأخت وردة مكْسُور من راهبات القلبين الأقدسين، فيه حلّلت تحليلًا علميًّا اجتماعيًّا الابتهالات التي صاغها عدد من المؤمنين إبّان الحرب اللبنانيّة الأخيرة وفي إطارها.

أمّا المقاربة الثالثة فهي من تحرير الأب لويس بُواسّيه اليسوعيّ، وهي تعالج كيفيّة إدراك المسيحيّين كونهم «شعبَ الله»، فتعرض عددًا من الظروف والأحداث التاريخيّة وتدعو القارئ إلى مقارنتها بخبرته الشخصيّة.

الفصل الرابع بقلم الأب لاسْلُو صابُو اليسوعيّ، وعنوانه «صورة الله في سفر أيّوب». فأمام الألم الذي عانى منه أيّوب البارّ كما يعاني منه جميع البشر، لا مناص من التساؤل: «لماذا الألم؟ وأين هو الله؟ بل مَن هو الله، وما هو؟».

ويدرس الأب جان لويس لِينغُو، من الآباء البيض، في الفصل الخامس، مسألة «الإنسان على صورة الله بحسب التقليد البيزنطيّ»، ويخلص إلى أنّه لا يمكن الإنسان بلوغُ معرفة الله معرفة صالحة، والطريق الوحيد إلى ولوج سرّ الله هو بواسطة يسوع المسيح وحده.

أمّا الموضوع السادس فهو من نصيب الأب جان كوربون، وعنوانه: «مَن تطلب؟»، وهو يضع أسسَ عمليّة التمييز التي تمكّن من محاورة الله.

يرى الفصل السابع أنّ هناك صورًا عن الله قد تبعدنا عنه، لذا يقترح سبيلًا لتصحيح صور الله هذه عند المسيحيّين اللبنانيّين. والمقاربة هي بقلم الأب فرنسيس لودوق من الآباء البيض.

أمّا الفصل الأخير، وهو من تأليف الأب أوغسطين دُوبِيه لانُور اليسوعيّ، فموضوعه حدود التعدّديّة وغناها في صور الله. فهذه الصور على تعدّدها، هي ثروة تمنح المؤمنين من الاستنار بمعرفة الله، والناس بحاجة بعضهم إلى بعض ليصلوا إلى معرفة الله معرفةً حقيقيّة.

الكتاب غنيّ بتنوّعه، جادّ بمعالجته الموضوعات، يسلّط أضواءً كاشفة على خبرات من صميم أوضاعنا، ويرشد إلى أساليب وحلول ناجعة.

يبقى في الختام أن نأسف لعدد لا بأس به من الأخطاء الطباعيّة أو الإملائيّة في الصفحات الفرنسيّة القليلة التي أُلحقت بالكتاب، وكذلك في الحواشي باللغة الأجنبيّة: ص ١٠ (Proche Orient بدلًا من Proche-Orient)، ص ٧١ (La Liturgie source بدلًا من Liturgie de source)، ص ٩٣ (In Réforme بدلًا من La Réforme)، ص ٩٨ (mubāhala بدلًا من mubālaha)، ص ٢٤١ (Sesbou بدلًا من Sesboüé)، ص ٢٤٨ (Ceffre بدلًا من Geffré)، وسواه غير قليل. كما أنّنا نلفت النظر إلى التباس وقع فيه المؤلّف لمّا تكلّم على ترجمة عربيّة صدرت في بيروت سنة ١٩٩٠ لكتاب Cl. Lugon عن جمهورية الكواراني الشيوعيّة المسيحيّة، فهذا لم ينقل إلى العربيّة، بل كتاب ألبرتو أرماني، الذي نقلناه عن أصله الإيطالي وعنوناه: جمهوريّة اشتراكيّة مسيحيّة. اليسوعيّون وهنود البركواي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠. فاقتضى التصحيح.

الأب كميل حشيمه

الطريق إلى الفصح

تأليف الأب بيتر هانس كولفنباخ اليسوعيّ،

نقله إلى العربيّة الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

سلسلة «الحياة الروحيّة» ١٥، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ٢٤٨ صفحة

الأب كولفنباخ هو الرئيس العامّ على الرهبانيّة اليسوعيّة منذ سنة ١٩٨٣، وقد عاش قبل ذلك التاريخ في لبنان والبلاد العربيّة مدّة ربع قرن وعمل فيها. وهو يجمع إلى ثقافته الغربيّة الواسعة تبحّرًا ملحوظًا في علوم اللاهوت والآباء والتفسير والليتورجيا الشرقيّة، ما خوّله أن يسبغ على كتابه مسحة شرقيّة أغنته وجمّلته. والمؤلّف هو أصلًا رياضة روحيّة ألقاها الأب كولفنباخ في أثناء صوم ١٩٨٧ على البابا يوحنّا بولس الثاني وحاشيته في الفاتيكان. والفكرة الأساس في الرياضة أنّ الحياة المسيحيّة هي مسيرة، لا بل مسيرة نحو الفصح، يدعمها حضور الربّ القائم ويحييها عمل الروح القدس. والكتاب، كما أشار إلى ذلك ناقله إلى العربيّة، «باعث أساسيّ لتجديد الحياة المسيحيّة تجديدًا روحيًّا على صعيد الإيمان والصلاة والالتزام العمليّ في الكنيسة والعالم».

ك. ح.

إيحيدابوثا، دراسة في حياة التوحّد في الشرق القديم، منذ إغناطيوس الأنطاكيّ حتّى مجمع خلقيدونيه سنة ٤٥١ بعد المسيح

تأليف شفيق أبو زيد

منشورات جمعيّة آرام للدراسات السريانيّة وبلاد ما بين النهرين

أوكسفورد، ١٩٩٣، ٤٥٠ صفحة (بالإنكليزيّة)

يبدو أنّ غاية الأستاذ شفيق أبو زيد من هذا الكتاب هي التعريف بالحياة النسكيّة في

الشرق السرياني القديم لا من منطلقات إيديولوجيّة أو بالاستناد إلى فرضيّات معيّنة، كتلك التي تقول بتأثير المانويّة أو الثنويّة في النسكيّة المسيحيّة، بل بالاستناد إلى الواقع الموضوعيّ نفسه. فالكتاب يستشهد كثيرًا بأقوال المؤرّخين والنسّاك فيستنطقهم ويستجوبهم متحقّقًا من أنّ في أساس النسكيّة روحانيّة مسيحيّة إنجيليّة خالصة قويّة. وبالإضافة إلى ذلك يقوم المؤلّف بدراسة هذه الروحانيّة فيضعها في واقعها الخاصّ، أي اللاهوت المشرقيّ السريانيّ، لاهوت الأخرويّات والصليب والكنيسة، لاهوت الحياة والموت والقيامة، لاهوت النزول إلى مثوى الأموات، ونضال، لا بل كفاح، البشريّة في ارتقائها إلى حالة من النقاء والعذريّة. فالنقاوة، وكذلك العذريّة، ليستا في البداية بل إنّهما نقطة وصول في درب العمل التقشّفيّ والنسكيّ على مثال المسيح. وحياة الكمال هي حياة الاتّحاد بالمسيح القائم من الموت.

ويستوقف المؤلّف موضوع الزواج وبالتالي العزوبيّة في المسيح، إذ إنّ موقف النسّاك ليس رفض الجسد أو الجنس، بل هو موقف اتّحاد خالص بالمسيح، ورفض العالم المتعلّق بالأهواء.

قيمة هذا الكتاب أنّه أعاد حياة النسك والتوحّد، في تاريخيّتها وقساوتها، إلى الوسط الذي نمت فيه وعاشت، الوسط الروحانيّ المشبع بالإنجيل.

س. د.

دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة

تأليف الأب جان كُمبي

سلسلة «تاريخ الكنيسة»، دار المشرق، بيروت ١٩٩٤، ٤٠٤ ص

لا شكّ أنّ مكتبتنا العربيّة المسيحيّة تفتقر إلى تاريخ عامّ مستفيض للكنيسة منذ نشأتها إلى اليوم. وهذا ما شعرت به دار المشرق وأخذت تعدّ له العدّة. ولكن، إلى أن ينتهي هذا العمل الذي يتطلّب مجهودًا ضخمًا ويستغرق سنين طويلة، جاء هذا الكتاب يسدّ بعض الفراغ، على إثر مبادرة اتّخذتها الكنائس الكاثوليكيّة في جمهوريّة مصر العربيّة.

إنّه عبارة عن موجز لتاريخ الكنيسة العامّ، وضعه بالفرنسيّة الأب جان كُمبي (Jean Comby) ونقله إلى العربيّة بشيء من التصرّف، بعض رجال الإكليرس في مصر ولبنان.

«بشيء من التصرّف»، لأنّ هذا الكتاب موجّه، في الدرجة الأولى، إلى أبناء الكنيسة الغربيّة، فلا يُذكر فيه من تاريخ الكنائس الشرقيّة إلاّ ما اشتهر عالميًّا. فكان لا بدّ من إضافة بعض الأمور التي تتعلّق بهذه الكنائس، ومن إهمال التفاصيل التي لا تهمّ المسيحيّ الشرقيّ إلاّ من بعيد.

ولكنّ هذه التعديلات الطفيفة في النصّ الفرنسيّ لا تُروي غليل أبناء الشرق الذين

يبحثون عن تاريخ كنائسهم المفصَّل. ولذلك، فإنّ الكنائس الكاثوليكيّة في مصر، بالتعاون مع كتّاب من بعض البلدان العربيّة، ستضيف إلى هذا الكتاب الأوّل مجلّدًا ثانيًا ينحصر في تاريخ كلّ من الكنائس الشرقيّة.

جاء «دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة» في ٤٠٤ صفحات، وقُسم إلى ٢٠ فصلًا، مزيّنة بمائة رسم لآثار مسيحيّة ولشخصيّات قامت بدور بارز في تاريخ الكنيسة شرقًا وغربًا.

ويمتاز أيضًا هذا الدليل بما ورد فيه من نصوص قديمة في مربّعات، تساعدنا مطالعتها على العيش في أجواء الأحداث التي يدور الكلام عليها.

وفي الختام، نعبّر عن أملنا في أن يكون هذا الكتاب قد سدّ ثغرة في مكتبتنا العربيّة المسيحيّة، إلى أن تتمكّن دار المشرق من تتميم ما باشرته، فتضع بين أيدي المسيحيّين الشرقيّين تاريخًا للكنيسة لا يقلّ قيمة عمّا نجده في أكثر البلدان الغربيّة.

أ. صبحي حموي

«نشيد الأناشيد»

بقلم آن ماري بلتييه

نقله إلى العربيّة أنطوان الغزال

سلسلة «دراسات في الكتاب المقدّس»، ٢٧، دار المشرق، ١٩٩٤، ٩٢ صفحة

إنْ يكن هناك سِفر كتابيّ كان تفسيره وما زال مثار جدل، فهو هذا النشيد، قصيدة الحبّ الرائعة، المجهولة الكاتب، والتي دعيت بحقّ «نشيد الأناشيد» على الإطلاق.

آن ماري بلتييه أستاذة في الأدب وعالمة في اللاهوت، وقد أعدّت أطروحة تناولت فيها تفسير هذا النشيد، ممّا خوّلها أن تبيّن في كتابها كيف فهم اليهود والمسيحيّون قصيدة الحبّ هذه على مرّ العصور. وجدير بالذكر أنّ هذا السفر مدهش لما فيه من كلام هو أقرب إلى الأسلوب الدنيويّ، يكاد لا يأتي على ذكر الله أبدًا. ولكنّ المؤمنين طالما قرأوا فيه رسالة هي من صميم الإيمان المتوقّد، في حين أنّ السؤال لا يزال مطروحًا: هل هذا السفر قصائد غراميّة أم تصوّفيّة؟ هل تعبّر عن حبّ بشريّ أم إلهيّ؟ ولكن، هل يجوز للمؤمن بتحسّد كلمة الله أن يميّز بين الحبّين؟ و«نشيد الأناشيد» هو أشبه بقطعة موسيقيّة متعدّدة الأصوات، متنافرة حينًا ومتآلفة أحيانًا أخرى. إنّه على مثال العهد بين السماء والأرض، وبه ينطلق في النهاية الحبّ البشريّ لملاقاة الحبّ النازل من لدن الله.

ك. ح.

المزامير ويسوع، يسوع والمزامير

تأليف الأب ميشيل غورغ

نقله إلى العربيّة الأب فيكتور شلحت اليسوعيّ

سلسلة «دراسات في الكتاب المقدّس»، ٢٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ١٠٠ صفحة

لقد أحصى أحد مفسّري الكتاب المقدّس ما لا يقلّ عن ٢٦٥ مرجعًا إلى المزامير وردت في العهد الجديد، وأكثرها في الأناجيل. ذلك ما دفع م. غورغ أن يقوم بدراسته هذه. وهي تسير على مرحلتين: الأولى، وقوامها التطرّق إلى «المزامير ويسوع» تتوقّف عند المسار الإيمانيّ في الجماعات المسيحيّة الأولى. فعندما حاولت تلك الجماعات أن تستجلي تمامًا معنى حدث يسوع في ضوء قيامته، التفتت إلى الأسفار المقدّسة ولاسيّما سفر المزامير. فأيّ دور قام به ذلك اللجوء إلى المزامير في توضيح سرّ المسيح وفهمه والتعبير عنه؟

أمّا المرحلة الثانية، وموضوعها «يسوع والمزامير»، فتوجّهنا نحو المسيح نفسه، نحو الحدث الذي سبق الفصح. فأيّ مكانة احتلّت المزامير في تعليم يسوع وصلاته؟ وبأيّ معنى استعملها الناصريّ؟ هل كان ذلك تعبيرًا عن أمر يتعلّق به وشخصه ومعنى عمله ورسالته؟

كلّ تلك التساؤلات يُجيب عنها هذا الكتاب بوضوح تامّ.

ك. ح.

من الكتاب المقدّس

(مجموعة من القصص للأطفال مقتبسة من العهدين القديم والجديد)

وضع النصّ بالإنكليزيّة باني فرنك، وضع الرسوم جون هايسم

حقّقت الترجمة العربيّة المنشورات البولسيّة، بيروت - جونيه

بين يدينا ستّة كراريس من هذه المجموعة صدرت في أثناء السنة المنصرمة ١٩٩٤، وتحمل الأرقام ٣٢، ٣٣، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٥٠. وهدف السلسلة التي ستكتمل بظهور ٥٢ عددًا، أن «تكون مدخلًا إلى الكتاب المقدّس بأكمله. وكلّ قصّة منها كاملة في ذاتها، ومتّصلة بما بعدها فتكوّن معها «قصّة واحدة» تلك التي يسردها لنا الكتاب المقدّس». والقصص «محكيّة كلّها بلغة مبسّطة للأطفال»، لا يتعدّى عدد صفحاتها السبع والعشرين، تحتلّ الرسوم فيها حيّزًا مرموقًا.

لا بدّ من كلمة إطراء لمؤلّفي هذه السلسلة وناشريها. فهدفها جدّ حميد، وإخراجها على أكمل ما يمكن حرفًا وتنضيدًا ورسومًا وطبعًا. والأسلوب رُوعيَ فيه مدى إدراك الأطفال، إذ لا شكّ في أنّهم سيجنون جليل الفائدة من مطالعة هذه الكتيّبات.

إلاّ أنّ لنا ملاحظتين سلبيّتين طفيفتين:

- فصدور أعداد هذه السلسلة كان غير مرتّب، لم يخضع لتسلسل الأحداث الزمنيّ، وهو المفروض منطقيًا. فقد صدر الرقم ٥٢، وهو الأخير، ولم يصدر حتّى الآن الرقم ١١ أو الرقم ١٨ أو ٢٠، علمًا أنّ الكراريس الأُولى ظهرت منذ عدّة سنوات.

- اللغة لم تكن دومًا على ما أريد لها من تبسيط، أقلّه لجهة المفردات. فمن الصعب على أطفال في السابعة أو الثامنة من عمرهم فهمُ الكلمات الآتية: ستؤول إليهما (٤٠ : ٨)، الأهراءات (٤٠ : ١٢)، يقبع (٤٠ : ٢٢)، اعترت الدهشة (٤٣ : ١٦)، ضاق ذرعًا (٤٣ : ٢٤)، صوت جهوَريّ (٤٤ : ١٩)....

ك. ح.

كتب أُهديت مؤخّرًا إلى المجلّة

• الملفان البطريرك إسطفان الدويهي ودير سيّدة قنّوبين، بقلم بطرس وهبه الدويهي، منشورات رابطة البطريرك إسطفان الدويهي الثقافيّة، زغرتا - إهدن، ١٩٩٤، ٥٣ صفحة. إنّه الكتيّب الحادي والعشرون في السلسلة المخصّصة لإحياء ذكرى البطريرك المارونيّ العلاّمة القدّيس.

• بولس رسول يسوع المسيح، بقلم الأب غاستون كورتوا، نقله إلى العربيّة الأرشمندريت أنطوان هبّي، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت - جونيه، ١٩٩٤، ٥٣ صفحة. سيرة الرسول الكبير كُتبت للصغار ومليئة بالصور.

- *L'année du destin. 1948: Le Liban et Israël face à face*, par Nasri Antoine Diab, Editions F M A, Beyrouth, 1993, 286 pages.

كيف انقاد اللبنانيّون إلى المشاركة في حرب سنة ١٩٤٨ على إسرائيل؟ وكيف قام لبنان بدوره واستطاع جيشه الانتصار في معركة المالكيّة؟

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تُنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

***

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال)

في لبنان وسورية	٧ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة الأخرى	٢٢ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا	٣٠ دولارًا أميركيًّا
في أميركا	٣٥ دولارًا أميركيًّا

Abonnement annuel (frais de port compris)

Liban et Syrie	7 dollars US
Egypte	15 dollars US
Autres pays arabes	22 dollars US
Europe	30 dollars US
Amérique	35 dollars US

مجموعات «المشرق»

ثمّة أعداد قديمة من المشرق متوفِّرة، بعضها في مجلّدات مكتملة، وبعضها متفرّق.

فيمكن مراجعة إدارة المجلّة في هذا الشأن.

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
Les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante neuvième année
1995

BEYROUTH
DAR EL-MACHREQ